

۴۱۵

بازرسی شد
۳۷ - ۳۶



کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب: شرح اشارات الشیخ
شماره ثبت کتاب ۶۲۸۵۹
۵۰۵۲
بازدید شد
۱۳۸۳
خطی - فهرست شده
۴۷۹۳



بازرسی شد
۳۷ - ۳۶

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب شرح اشارات والتنبیهات
مؤلف
موضوع
شماره ثبت

بازدید شد
۱۳۸۲

خطی فهرست شده
۴۷۹۳

هو

چشم از انصاف دارد وانرا و عشق

الوداع ای زهد و تقوی الوداع ای صلاح

[illegible]



[illegible]



هو

مما وقع فی التصرف راقم هذه الاحرف
وهو العبد الفقیر الیه محمد المدعو بعلم الهدی
ابن محمد محسن هداه الله طرق
الامان وجعل نصره
[illegible]

مما اعطانی الوالد الماجد العلامة الاستاد
ادام الله ظلاله وافاداته علی العباد
فی [illegible] [illegible]
[illegible]
علم الهدی [illegible] عفی الله



[illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده وألهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده والصلوة على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتأييده وبعد فكما ان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم واوثقها بنيانا هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية لكن لكل اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان توقف الهمة طول العمر على تقنينها هو اعيان الموجودات المترتبة المبتدية من موجدها ومبداها والعلم باسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تستعد باقتنائها النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من الفائزين بها تفضلوا على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد لكن المتاخرون الخائضون فيها قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكما ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصائب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات من تصانيفه وكتبه كما وسم هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكلمات شائقة قد استوقفت الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصرت الامال الواقفة دون الاطلاع على مجاوبه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل العلامة

فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نهج طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا ان عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق ان يخشى ولقد سالني بعض الخلان من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع حبيب الدولة شهاب الملة والدين قدوة الادباء والحكماء سيد الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه ان احرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واورد ما يقبض عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض الفاضل الشارح المذكور في مسائل الكتاب بقادح واتلقى ما يتوجه منه عليها بالاعتراف مراعيا في ذكر شرائط الانصاف واعرض عما لا يجدي طائلا ولا يرجع الى حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها مخافة الاطناب المؤدي الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله ان اوسمه بحل مشكلات الاشارات بعدما اتممه وارجو ان يغفر لي ربي خطيئاتي ويعذرني من وقف على هفواتي فاني في الحقيقة بالقصور معترف وبالعجز معترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق قال الشيخ احمد الله على حسن توفيقه

وما سماه بهداية طريقه والهام الحق بحقيقته افاد الفاضل الشارح ان هذه المقامات
يمكن ان يحمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية
والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية فلان جودة الترقي من العقل
الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة
الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا يكون الا بحسن
توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شانه
ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا يتاتى الا بهداية الله تعالى الى سواء
الطريق دون مضايقها وحصول العقل المستفاد اعني المقصود الحقيقية التي
هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهام الحق بحقيقته فان جميع ما يتقدمها من المقدمات
وغيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا ما لقبول ذلك الفيض من منبعه واما العملية
فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الحقة والنواميس الالهية انما يكون بحسن توفيقه
وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحليته بالصور القدسية
يكون بالهامه وقد ذكر ان الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه انما يحصل
بكده وبتوفيق الله تعالى اياه في ذلك اياه هو جعل الاسباب متوافقة في التسبب ثم انه
اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهدايته تعالى الى الطريق السوي واذا قارب
المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمال الا قابلا لما يفيض عليه من ان على
الاول جل ذكره فظهر انه يرى في كل حال من الاحوال الثلثة ان لله تعالى في ذلك
تاثيرا وللنفس تاثيرا الا ان ما ينسب الى النفس من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما
ينسب الى الله وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما يختلف
اراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن
غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلثة بما يراه سببا لانجاح مرامه
ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يسال الله
على ما يتيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويساله ما يرجوه من
الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فايز ابمطالبه قوله وان يصلي
على المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد واله ايها الحريص

على تحقيق الحق اني مهديا اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة
ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها الفروع للاصول
كالجزئيات للكليات مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل للجملة كالاجزاء للكل
مثاله رطل والمشترى للحيوة والفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل
الموجود بالفعل وان لم يكن مذكورا معها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج
الى تصرف زايد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها
ولم يقل ظهر او بان لك فروعها قوله ومبتدي من علم المنطق ومنتقل منه الى
علم الطبيعة وما قبله الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم ساير العلوم واما
الطبيعة فهي المبدا الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي وسكونه بالذات و
العلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه
احد مسايل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها
في نفس الامر قبلية بالذات والعلية والشرف وقد يكون بعدها بالنسبة الينا بعدية
بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا
ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة
وما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين
وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة
وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها و
العلم بالمبادي اقدم من العلم بما له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا
التقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى
لا يسمى علم ما قبل علم الطبيعة ولو كان الشيخ عنى الاعتبار الاول لقال الى ما قبلها
وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب الطلب
الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات فصار الالهي
مستقلا في كتابه هذا بالوجهين فلاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير
محصل المراد لان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها
هو وغيره من الحكماء الالهيين في ساير الكتب وانما خالف ههنا في ترتيب المسايل

في الجملة

بل سمي علم ما قبل الطبيعة

النهج الاول

وغلط احد العالمين بالآخر حسب ما يقتضيه السياقة التي اختارها **النهج الاول**
في غرض المنطق قوله في غرض المنطق وهو في النهج اي فصل في غرض المنطق لا ان النهج فيه
قوله المراد من المنطق ان يكون عند الانسان جمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهية
المنطق والثانية لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير عكس
خصها بالفصل لاشتمال بيانها على البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها
عند الانسان قوله آلة قانونية يعصم مراعاتها عن ان يضل في فكره هذا رسم
للمنطق وقد يختلف رسوم الاشياء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب
ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كمفعل او فاعله او غايته
او شيء آخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته
وبانه آلة يشرب بها الماء فهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات
والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر
بالعلم الآلي وله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن احضرهما تعلقا ببيان
الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه
هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة مستقلة بالنظر
في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلوب هو حاصل عند الناظر او
يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى
التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة
يكون علما اما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي يتعلق باعيان
الموجودات اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين للاول فالقول بانه آلة للعلوم
فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس آلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها
وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي
يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق
محتاجا الى نفسه او الى آخر يتسلسل وذلك يخصص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق
لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات ينبه عليها واوليات تذكر ونقل
لغيرها ونظريات ليس من شأنها ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها ومنها

غير محتاج الى المنطق فانما يحتج في شيء منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا
يكون ذلك احتياجا الا الى الصنف الاول فلا يدور ولا احتياج البتة واما قوله
الآلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون
معرب رومي للاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة
لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وقع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له
وكلاهما عارض للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال يعصم مراعاتها لان المنطقي قد
يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقدان
ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ ما ليس بسبب سببا له او بنقل السبب له
باخذ غيره السبب مكانه فيما له سبب قوله واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم و
ذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط
من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما
اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخييلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من
الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة يتوجه النفس بها من المطالب
مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المودية اليها
الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني
وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يحصل الرجوع الى المطالب بعضه ولذلك
الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع
الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعا الى علم المنطق و
الثالث هو الفكر الذي يستعمل بازاء الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث
تخصص الشيخ لفظ الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة قوله ما يكون
عند اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى المبتدأ بها من المطالب الى المبادي والا
والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم قوله ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه
يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب وهذه الحركة وحدها
من غير ان يسبقها الاولى قلما يتفق لانها حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص
على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل

المنتقل بها من المبادي الى المطالب بجملتها

الذهن الحركتين جميعا بالثانية منها الذي هي اشهر والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى
الفكر اولا وفي تمثيله بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الاشتغال المذكور
وبين نفس الاشتغال ثالثا وحمله مرة على امر غير الاشتغال ومرة على الاشتغال ثم جعل
الحركة الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها
حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما
قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب انتقالا
صناعيا انما يكون فوق واحدة وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما
سنبين قوله متصورة او مصدق بها فالتصور هو الحاصل مجردا عن الحكم والمصدق
به هو الحاصل مقارنا له ويتقسمان جميع ما يحضر الذهن قوله تصديقا علميا او ظنيا او وضعيا
او تسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم
عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد الحكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك
هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا
يقارنه الحكم بامتناع المرجوح اي لا يقارنه بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني
هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت فاما
ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن الحاكم ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان
لم يمكن فهو اليقين ويجتمع فيه ثلاثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم
المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء
اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن
المطابقة او عنهما وعن الجزم وح ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن
واما ما لا يعتبر فيه وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما
او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه طائفة او
خاص يسلمه شخص المعلم او متعلم او منازع والثاني يسمى وضعا فمنه ما يصادر في
العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القياس الخلفي وان كان منها نقيضا
لما يعتقد ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول
به القائل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا ثم

حاضرة والا لم تعلم عن علوم او ادراكات
لان الظنون ونحوها قد تكون
مبادي ايضا وانما قال عن امور
صح

وهو باعتبار النقل

الناس

ع

١

جميع ذلك يسمى وضعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما
باعتبار ووضعيا باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس الى السائل والبرهان وقد
يتعرى التسليم عن الوضع في مثل ما لا تنازع فيه من المسلمات والوضع عن التسليم
في مثل ما يوضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك
فيتناول كل راي يقول به قايل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم
وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور و
التسليم ما يسلمه شخص واحد ليس يتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات
بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبادي البرهان علمي ومبادي
الجدل والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق
الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما اتى الشيخ بحرف العناد في قوله وضعا
وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح انه قدم الظن على الوضع و
التسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع قادح في تضمن الظن للاقسام الثلثة
الشاملة لما عدا اليقين من مبادي الصناعات الثلثة الا ان يحمله على الظن الصرف
وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق اليها
انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء ولذلك يقتضي تباين الاقيسة المؤلفة منها
بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم بالقياس
الى الذاتي والعرضي والجنس والفصل وغيرها انقساما عرضيا وبالقياس الى شيء
فان الذاتي لشيء قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية
البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق
يقبلهما فاسد فان التصور لو لم يقبلهما لكان التصور بالحد الحقيقي كالتصور بالرسوم
او الامثلة وانما نشأ غلطه هذا من الراي الذي ذهب اليه في ان التصورات انها
لا يمكن ان يكتسب قوله الى امور غير حاضرة فيه يعني ان المط لا يكون مجهولا من كل
المطالب لان المجهول كذلك لا يتحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى
المبادي والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك وهم عرفوا انها هي
المطالب ان لم تكن معلومة لم يتيسر الجواب ان المط يكون حاضرا من جهة غير حاضرة

والخطابية صح

علميا او ظنيا او وضعيا لتباين العلم
والظن بالذات ومباينتهما للوضع
والتسليم بالاعتبار ولم يات
بحرف العناد في قوله صح

حتى يستقيم تعليل تقدم
الظن والا بطل
التعليل

من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر يطلب ومن الجهة التي حضر يترك
عنه او لا ويعرف انه المطلوب والبعيد في ذلك اختلاف مراتب الادراك
بالضعف والقوة والنقصان والكمال فان المطلوب تصوره معلوم من طرف اشكاله و
المطلوب تصديقه معلوم الحدود من طرف الحكم عليها قوله وهذا الاشتغال لا يخلو من ترتيب
فيما يتصرف فيه وهيئة بين الاشتغال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا
ان المبادي لكل مطلوب انما يكون فوق واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء
واحد الا بعد عنصره ومتناع واحدة لذلك والتاليف لان المعلول الواحد له علة واحدة
والتاليف جعل الاشياء الكثيرة شيئا بحيث يطلق عليها الواحد بوجه ما فالمبادي
ستادي الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع لا بد من ان
يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن ان يحصل
للجميع جزء صورة او حالة ترتيبها يقال لها صورة وهي الهيئة وهي متأخرة بالذات
عن الترتيب كما هو متأخر عن التاليف فاذن لا يخلو هذا الاشتغال من ترتيب
وهيئة للمبادي التي يتشكل منها الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادي بالنسبة الى
المطالب بعض ترتيب وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الترتيب والهيئة
قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب صواب الترتيب في القول
الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل
للاجزاء صورة وحدانية يطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات
القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون
الربط بينهما في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس
ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب
منتج والفساد في البابين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة و
عدمها الى الصور وحدها دون المواد لان جميع المطالب هي التصورات والتصديقات
الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطأ ما لم يقارن حكما واستعمال المواد
التي لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس بعض
الاجزاء الى بعض واما بقياسها الى المطلوب فاما المواد الموزونة لا يقيسه الخ

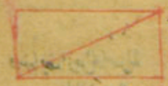
المقدمات فقد يقع الفساد فيها اشتهادا دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها
وذلك لملايمتها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد قوله وكثيرا ما يكون
الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اما باعتبار
الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه اشتمال
من جزئيات الى كليها كما ان القياس اشتمال من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه
به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم
مشاركة سائر الجزئيات له في ذلك حتى يتخيل انه استقراء واما باعتبار المواد
وحدها اعني القريبة فان المواد لا تتصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب
منها هي القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات و
المظنونات ومن وجه اخر المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات
بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل و
الخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة فانها شبيهة
بالجدل كما ان السفسطة شبيهة بالبرهان والتفصيل ان الجدل الخطابة في الصواب
وجعل الشبيه به هو المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان
يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل قوله فالمنطق علم
يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة
هذا الى اخره رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنس والباقي من
قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني الاشتمال
على بيان الانتقالات الجيدة والرديئة لم يكن بينة فلما بانت عرفه بها قوله يتعلم فيه
وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب
على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني
يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم وانما
قال يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود
من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة
في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بالقصد الثاني لان الاصابة

الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال للمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات
وللطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها
كليات في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطبيب فيها ابدان جزئية لنوع
الانسان وقد يختص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور
العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي
كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجراها
فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف بذلك قوله
وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة والصناعات
ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة و
الثاني ما عداهما مما يشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات
المستعملة في ساير الصناعات مما لم يشتمل على ما يظهر فساده والعجب ان الفاضل
الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها والعمدة في
الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما تبين فيهما **اشارة** وكل تحقيق يتعلق
بترتيب الاشياء حتى يتادى منها الى غيرها بل بكل تاليف فذلك التحقيق يحوج
الى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات
علمي والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لا
بان يوجد تاليف من اشياء ما وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب اصلا فان ذلك
لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل لان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين
والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه
في تلك الاجزاء مثلا التاليف من ا ب ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب و
يمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج او غيره مما يمكن والمراد ان كل تحقيق يتعلق
بترتيب بل بكل تاليف فانه يحوج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب
والتاليف لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب دون ما عداه
مما يمكن ووقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من قوله
بكل تاليف ما فهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من

التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق يتعلق بترتيب بل باي تاليف
اتفق فانه كذا وانما قال كذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى تعرف المفردات ليست
هي الترتيب بل امر اعم منه وهو التاليف قوله لا من كل وجه بل من الوجه الذي
لاجله يصح ان يتعاينها اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبايع لاعيان الموجودات
بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات
الثانية من حيث هي معقولات ثانية متعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث يتادى
منها الى غيرها قوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا من المعاني المفردة
ثم يتدرج الى مراعاة احوال التاليف التاليف صنفان اول وثان فالاول ان يقع
في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات ويذكر احوالها الصورية
في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات
بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى ما قبلها ويذكر احوالها الصورية في باري ارمنياس
ويشتمل عليها النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في انالوطيقا
ومباحث الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج السادس **اشارة** ولان بين اللفظ
والمعنى علاقة ما فان للشيء وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة
ووجودا في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني وهذان
يختلفان باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف
اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة
الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال
في المعنى الانتقالات الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة
المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما تادت الاحوال الخاصة بالالفاظ
الى توهم امثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسبب
الالفاظ مثل ما يكون بالاشتراك الاسمي مثلا انما تسري الى المعاني لاشتمال
الالفاظ الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب
اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد
الاول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد

بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وسائر احوالها في دلالتها
كدخول السلب على الرابطة المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولها
على الجهة عليهما وبالجملة سائر ما مر ذكره في شرائط التناقض والمغالطات اللفظية قوله
الا فيما نقل يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير به حال المعنى فانه
يلزمه ان ينبه لئلا يغير عليه وذلك كدلالة لام التعريف في اللغة العربية على استغراق
الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على مساواة حدي القضية ودلالة صيغة السلب
الكلي على المتعارف الذي يجيء بيانه **اشارة** ولان المجهول بازاء المعلوم والجهل البسيط
يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يتحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل
الضدين ومعه لا يمكن ان يتحصل العلم واراد بالمجهول ههنا المجهول بالجهل البسيط
قسمه قسمة مقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام لا تتمايز الا بالملكات ولا
يتشكل الا باقسامها قوله فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث
وقد يعلم تصورا معه تصديق ينبه على عدم العناد بين التصور والتصديق فان
احدهما يستلزم الآخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا
وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد
يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول قد يتعرى عن التصديق والثاني
لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج
قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين مبرهن عليه في الشكل
الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس قوله كذلك
الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يتعرف مثل ذي الاسمين
والمنفصل وغيرهما فان تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت الاعداد
انما تتالف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كلا
المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير
التي نوعهما واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسبة عددية تشتمل تلك
او نسبة تختص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شيء غيرهما وهي
تقتضي تباينهما فالنسب المقدارية الشاملة لها اعم من العددية والخط المساوي الضلع

المربع يحيط به ولذلك يقال انه قوي عليه فان المربع يتكون من ضرب ذلك الخط في
نفسه والمنطوق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط
المنطوق في الطول ما يشارك خطا مفروضا بنفسه والمنطوق في القوة ما يشارك
مربعه مربعه وكل منطوق في الطول منطوق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول
اذا فرض خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوة كخطين يكون نسبة
احدهما الى الآخر نسبة الجذر الى جذر الثلثة مثلا فاما يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل
اطولهما على الاقصر بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول قوله
وقد يجهل من طريق التصديق الى ان يعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي
يوترها الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتي
خط مستقيم متصل بآخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها وشبه الزاوية
بضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث معترض متصل بهما وترا بالقياس اليها
ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطرا للدائرة التي يحيطها بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط
الثلثة وايضا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان هكذا



فهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي يوترها القطر اي يساوي مربعه مربعيهما فان
قوة القطر مربعه الذي يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والآخر ثلثة
فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر
وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون
من المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال في التصور المجهول الى ان يتعرف
وفي التصديق المجهول الى ان يتعلم لان المعرفة والعلم كما ينساق الى الجزئي والكلي
فقد ينساقان الى الادراك المسبوق بالعدم والى الاخير من الادراكين لشيء واحد
يتخلل بينهما عدم والى المجرد من هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الله تعالى بالعارف
ويوصف بالعالم وقد ينساقان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا
يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق
بالتعرف وخص التصديق لتركبه بالتعلم قوله فالسلوك الطلبي منا في العلوم ونحوها
اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة

بان يسمى الشيء الموصل الى التصور المط قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم يعني بقوله
ونحوها ما عدا التصور التام واليقين من التصورات الناقصة والظنون واعلم
ان الحد يتالف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع و
يقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما سمي المعرف حدا لانه منع ان
يدخل فيه خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة
وتدل على شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شيء هي اثاره وعوارضه
فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما قوله ونحوه يريد به ما دون الرسم من شبهه
وغيرها قوله وان يسمى الشيء الموصل الى التصديق المط حجة فمنه قياس ومنه استقراء
القياس تقدير شيء على مثال شيء آخر يقال قاس النعل بالنعل فالقايس يقيس الجزئي
بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء اقصد القرى قرية فقرية استقريت البلاد اذا
تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقري يتتبع الجزئيات جزئيا فجزئيا ليتحصل الكلي
قوله ونحوه يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم
قوله فلا سبيل الى درك مط مجهول الا من قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل المعلوم
مبادي ذلك المط الذي مر ذكره قوله ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم
الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المط يريد بالتفطن بالجهة ملاحظة الترتيب و
الهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالعالم
الواجب متوطا عالما بجميع العلوم وايضا نراه اعلم الانسان ان البكر لا تحبل وان هذه
مثلا بكر ثم نراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علميه
يقال في التصور اشارة فالمنطق ناظر في الامور المتقدمة المناسبة للمطالب
لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية
والتصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هي
مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضا قوله وفي كيفية تاديها بالمط
الى المط المجهول فقصارى امر المنطقي اذن ان يعرف مبادي القول الشارح
كيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا كان
او غيره اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل

ان المنطق

القدوة النعل بالنعل السمر ق
يقال ح

ومنها يصار من الحاصل الى المطلوب م

في الامور المتسلسلة المناسبة وان قصارى امره ان يعرف مبادي قول الشارح والحجة
الى المط في الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوهما من باقي كلامه بالاحتياج اليه
في الحركة الثانية وذلك لما قلناه اولا قوله واول ما نفتتح به فانما نفتتح من الاشيا
المفردة التي يتالف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح الان بما يليه ما
تبين في كتاب ايساغوجي قوله ولنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فيقول اما
هو ابعد من المقصود لكن لما كان الاخلال المفضي اليه اخر الامر اشارة الى دلالة
اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ
موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به الثلاثة اضلاع واما
على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث على
الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل
واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون
ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم مثل
دلالة لفظ السقف على الحايط والانسان على قابل صنعة الكتابة دلالة المطابقة
وضعية صرفة ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك العقل والوضع ويشترط فيهما
ان لا يكون ذلك الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص
او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون باشتغال عقلي من احدهما الى
الاخر قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحايط والانسان على قابل صنعة
الكتابة ذكر له مثالين لصلاحية اللازم للحمل على ملزومه والثاني اللازم محمول وانما قال
قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب
الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم
محال اذ هي غير متناهية وعلى البين منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون
بينا عند آخر فلا يصح ان يعول عليه اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة لان
الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري
مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجيء بيانه واما في ساير المواضع
فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس

الوضع اذ لو كان كذلك لكان دلالته
على التضمن والالتزام
مطابقة لا دلالة تضمن على المعنى
اشتراك عدم الاشتراك فان دلالة
وجزئه مطلقا يختص حتى لو كان
على احدهما بحسب العقل بان يكون الكل
في الكل كالممكن والالتزام كالعموم
م

ان الاكمون دلالة على الجزء بحسب

لم

اذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات الا بالالتزام كما بيّن اشارة الى المحمول اذا قلنا
ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن
معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في
نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ
ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل انما الحمل الذي
يستعمل في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشيء الذي
يقال له انه مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثا
مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل
يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به
التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير فقد
يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك و
النطق المضافين الى الانسان الذي يعبر عنهما بالضاحك والناطق وح ان جعلا
موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في
نفسه معنى ثالثا وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث
المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا
كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يق ان المثلث شكل وان
جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال بعض الشكل مثلث وذلك
معنى قوله او كان في نفسه احدهما ونوع اخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو
حمل هو ذو هو كالبياض الى الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع با
لمواطاة بل يحمل مع لفظ ذو كما يق الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فحينئذ
فيحمل بالمواطاة عليه كما يق الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول اشارة
الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا
واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل
تسميتك انسانا بعبد الله حيث تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبدا
لله فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بل في موضع

فانك صح

[illegible]

الا زمنة صح

قوله في مثله متعلق بما يكون او يدل اي القائل زيد لا
لم يكن في مثل هذا التركيب قد دل او في مثل قوله هذا
على كمال مدلوله فان زيد ليس بعينه الا انه لو
قال لا انسان فقد دل على مدلوله على انه لو حذف
قوله في مثله كان الكلام مستقيما ظاهر المراد
فالمراد ويمكن ان يق ان المعنى ان القائل زيد
لا لا يدل بمثل هذا التركيب على كمال معناه
بتغيير معنى الكلام اوضح ع

آخر فقولنا عبد الله وتعني بعبد شيئا وح يكون عبد الله نعتا له لا اسما وهو
مركب لا مفرد والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه
لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى
موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق
ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذين
يراد بها الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة مثل لا وفي فان
القائل زيد في او زيد لا لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في
الدار او لا انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسماء ولا كالافعال قيل في التعليم الاول
ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله و
امثاله اذا جعل علما للشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم انه استدرك فجعل
المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان ثلّث القسمة بعض من جاء
بعده فجعل اللفظ اما لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه
وهو المركب او على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار
لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة
بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه
ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به
ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى
او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت
هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو اما ان يكون
دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونها جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك
الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى اخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن
لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وذلك هو التقدير الشيخ
بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل
جزؤه على شيء اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة
من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل وانصف من نفسه لا يجد بين لفظ عبد

يراد بجزئه دلالة على شيء اخر او لا يراد
وعلى الاول لا يكون دلالة له ذلك صح

من جهة معناه اذا كان علما وبين انظار ان من انسان تنافيا في المعنى فان كليهما يصلحان
لان يدل بهما في حال آخر على شيء واما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير
منقول فلم يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بهما احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك
ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى واحد وكذلك ما يقابله
سواء سمي مركبا او مؤلفا ولم يرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد
هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا وزاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها على
ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حين هو جزء ليعلم ان الجزء من
حيث هو جزء لا يدل على شيء اصلا يكون من حيث هو جزء ولا ينافي ما قصدناه وجعل
ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف على الاصطلاح صح
الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام
الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف وتشترك
في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى
الجامع لهذه الاربعة جنسها وتفترق في ان كل فصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها
وذلك لانه كما ان الموجودات قائم بنفسه وهو الجوهر وقائم بغيره وهو العرض و
من المعقولات معقول بنفسه وهو الذات ومعقول بغيره وهو الصفة كذلك
من الالفاظ ما هو دال بنفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول
جنس يتميز بفصلان احدهما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة و
التجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة
والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر
كقولك امشي فعلا ايضا وفصول الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها
والاعدام تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد
الفعل اذ هو يتناول حدها بالقوة فقال وهو الذي يدل على معنى موجود
لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك عن الامور الخمسة
اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشترك بينه وبين الاسم
شيئين احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا لذاته وذلك الغير هو الفاعل

فان دلالة الارادة على شيء آخر

١

وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود التعيين او عدمه لا يتعلق بالفعل نفسه
لهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان لا يكون بعينه فان
بينهما فرقا كثيرا وهو المراد بقوله موجود لشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة
بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين
فان من الاسما ما يدل على نفس الزمان ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان كالصبوح
ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة بالافعال
وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما تعين زمان يجب
حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة
والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي
يميزه عن الحروف الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد
يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه متعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة
بعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة ما نقص عنها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى
خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهي التي يسميها المنطقيون كلمات وجودية
وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة
لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضماير وهو ظن فاسد تحقيقه
النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على الضمير في عكسه
والكلم في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في الحال ويسمى قايمة
ثم تصرف الى الماضي والمستقبل بادوات لذلك تقترن بها وظهر من حد الفعل
ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان
معين بعينه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الثنائي
بين هذه الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهما ما يتألف
من اسمين او اسم وفعل يسند احدهما الى الاخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وفي
قول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم
ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما

الى الاسم فيرجع التام الى القسمين المذكورين الآن قوله في المثال حيوان ناطق يدل
على ان المؤلف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وح يكون ما ذهب
اليه النحاة احص لكننا نستعمل التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع قوله
في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كانت الاداة
لا تدل الا على معنى في غيرها احتاجت في الدلالة الى غيرها فتقوم مقام لواحقه وهو المراد
بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدل على كمال ما تدل عليه في مثلها كقولك لا انسان
والناقدة اياها وان اقترنت ببعضها لا تكون تدل على كمال ما تدل عليه في مثلها
كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس بتاليف الا بعد
الانضياف الى القرينة **اشارة** الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ فلا يكون جزئيا او
فلا يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه مثل
المتصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك فيجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو
الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج
مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه بالقوة
والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثني عشر قاعدة مخمسات وبعضه ليس
يقع فيه الشركة لا بالفعل ولا بالقوة والامكان لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس
عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بتلك
وهذه الشمس ومثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقة والشمس الجزئي
الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى
الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلها الكلي بمعنيين وقد قسموا الكلي الى ستة
سنة بان قالوا اما ان يوجد في كثيرين متناهية او غير متناهية او في واحد
فقط او لا يوجد اصلا والاخير اما ان يمكن وجوده في كثيرين او لا يمكن لسبب
غير المفهوم وامثلتها الانسان والكواكب والشمس عند من يجوز نظيرها
والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب
ظ **اشارة** الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات

محمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من
المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر
اليه الموضوع في تحقق وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محتاجا او
كون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق ماهيته ويكون
داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الكلية للمثلث او الجسمية للانسان ولهذا لا
نفتقر في تصور الجسم الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا افتقار
عام بل يكون بعض اللوازم الغير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك و
لكنه في هذا الموضع فرق كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو
جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الطبع
والوضع كقولنا الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات هاهنا ما هي بالطبع
وهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى اخر كما يجيء
بيانه فيخصص هذا باسم المقوم وهو اما ما يتالف منه الذات فيكون ذاتيا
بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس
الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل
ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي
هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات
والذات لا ينسب الى نفسها وبالجملة لا يتم تعريف الذاتي من غيرها والقدما
قد ذكروا له ثلث خاصيات احدها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور
ما هو ذاتي له وثانيها ان الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة
لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا فان ما جعله لونا اولا و
ثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما
توجد للذاتي عند اخطاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم
العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا
يحتاج في اتصافه بالزوجية الى غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه لا في الوجود
ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له من قبل ذاته فانه من علل

الشكلية

جسما الى ان تمتنع عن سلب الخلوقية
عنه من حيث نتصور جسما وتفتقر
في تصور المثلث مثلثا صح

فالاولى بعد تعريف الذاتي ان تعرف الذاتي من العرضي
فان هناك محمولات كل منها صادق على الشيء بهو هو
ويكون بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا على ما سيأتي فيه من
التفصيل ولذلك عقب ذلك بذكر خواص يتميز بها الذاتي

سوادا جعله صح

ماهية او نشئ ماهية والعرضي اللازم لحقيقة بعد ذاته فانه من معلولاتها وعلل الماهية هي
غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست
اعني بالشيء المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي
يفتقر الموضع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية
للمثلث بين به ان القسم الاول من الثاني وهو الذاتي لا يحمل على الماهية بل انما يكون اللفظ
الدال عليه جزءا من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه
لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة
المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال وهذا
لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره
جسما او نفتقر في تصور المثلث مثلثا الا ان نمتنع عن سلب الشكلية عنه قال
الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع عن
السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية
المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة
القريبة من الفعل وذلك عند ما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن
ذاهلا عنه لا التفات اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى التعبير
عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب
والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال
اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث نتصوره
جسما فائدة هذا التقييد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها
تمتاز عن علل الوجود الا هناك قوله وان كان هذا فرقا غير عام اي ليس فرقا بين
الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا تلزم الماهية ومثاله ان يفرق بين المثلث
والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان التضليع وان كان يعم المثلث
وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب اشارة الى الذاتي المقوم اعلم ان كل
شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان
يكون اجزاؤها حاضرة معها والماهية مشتقة من ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال

عند الجمهور وقد يقال الجزء للماهية بالمجاز فان للجزء المتسق لا يحمل على كل ما المواطاة والثاني صح

[illegible]

وبين جميع العرضيات على ان بعض العرضيات يشاركها في كثير بل هو فرق خاص بين الذاتيات صح

بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء
وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات التي
يعرفها الجمهور قوله واذا كان شيء له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير مقوم
به يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود
الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا اخذ
موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك قوله فالوجود معنى مضاف
الى حقيقته لازم او غير لازم الوجود اللازم هو ما يدوم بدوام وجوده وغير اللازم
ما لا يدوم قوله واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها
في نفسها حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان
مقوما لها بل مضاف اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في
النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود
ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان وجود ام ليس اما الانسان فعسى ان لا يقع
في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته ولك ان تجد لما
لا نعرفه من معان امثلة اسباب الوجود هي الفاعل والموضوع واسباب الماهية الجنس
والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج
قوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة
المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فللاذهان اذا تصورها ان يميز بين
اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك الفقه المرخ
فالتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء
معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود مغايرا لالتفاته بالقصد الاول
الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تفريقه في التصور الاول
وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من دون ان
يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني
حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد ثان
والتفات مجرد من تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن

والغاية م

بالفعل وله ان يلتفت اليها متى شاء فقوله جميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور
اشارة الى حصول التصور الاول مع اجزائه كما ذكرنا في اول الفصل بقوله ان كل شيء
له ماهية فانه انما يتصور مع حصول اجزائها وقوله وان لم يخطرها بالبال مفصلة اشارة
الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه وقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال
لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة
غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه قوله
فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات اشارة
الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق
على ما هو اعم من الذاتي هاهنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد
يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ولنقدم لتقريره مقدمة
فنقول المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد توصف من حيث هي هي لا من حيث
انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث يصلح لان يكون
معروضات لهذه المعاني ويصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او
موجودة او غير ذلك وح يكون العارض في شيء لا شيئا واحدا فانها حينئذ من حيث	العرض
هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات وحقايقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي
عارضها الذي يحملها واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي
فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وهي قد تكون
غير محصلة تحصل باشياء تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي تحصل بالفصول و
قد تكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف فيما بين جزئياتها الا بالعوارض
الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد
يريد تخصيصها بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها اي الطبيعة
النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي
تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويفضل عليها الشخص بخواص له اشارة الى ما
ذكرناه من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذلك الانسان لا
يختلفان من حيث الانسانية التي هي فيهما بل يختلفان بالاشارة الحسية

ولوازمهما من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية
المجردة وقوله فهي ايضا ذاتية فهذا هو المقوم رد الى الوجود الخاصيات الثلثة المذكورة
فيها وهو المقوم اشارة الى العرضي اللازم غير المقوم واما اللازم الغير المقوم و
يخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا
منها لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه
والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فان المصاحب منه ما يصاحب	دايما ومنه ما يصاحبه
وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب
الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق لا يخلو من سبب
الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم هاهنا هو المحمول الخارج عن الموضوع
الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب من شانه ان يكون معلوما
والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه
ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه
الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من
العرضيات لا دايما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له
بالقياس الى الذاتيات لا الى ساير العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات و
لوازم الوجود قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله
من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا المحمولات الخارجة اما ان تلحق
الموضوع لا بالقياس الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط
او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه
لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان تلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه
كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة
صادف نصفيته ثلثية ومساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث قد تحقق بقياس
زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا
او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء تحقق اتفاقا او تحقق لحوقا غير
دايم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات

والقسم الاول لا يقتضى ان يكون للمؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف
الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون
المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي تشتمل العلوم البرهانية على امثالها
وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل يكون اعراضا
ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان وقوله واما امثال هذه ان كان لزومها بغير وسط
اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك اى معلومة
لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك
مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو مقط الشيخ واعلم ان الحكم
بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي
اقامه الشيخ على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر
كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئا بغير
توسط شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج ولا معنى اللزوم
العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه وذلك هو المراد من كونه بينا
له واما اللازم بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع
غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون
الذهن مشتغلا عن كل ملزوم لا لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل الكل
باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم التي تنبيه
التي تلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فلا يمكن ان يستمر الانفكاك الاشعر
فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك الملاحظة الذاتية الى غيرها
ولكنها تقل في الوجود فضلا عن ان تكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير
محصورة وهي التي تشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب قياس
الموضوع الى غيره وانما تحصل عند تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وحضور
تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدي
الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع بذلك الاشكال ونرجع الى ما كنا
فيه قوله وان كان لها وسط بين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم

لحوقا واجبا قوله ولكن بعد ما يتقوم المثلث باضلاع ثلاثة اشارة الى كونها عرضية
غير ذاتية لان الذاتية ايضا تلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما يتقوم قوله ولو كانت
امثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية
وذلك لان ما يساويه الكل واحد مما عداه لا ينحصر في حد فكما ان زوايا المثلث
مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جرا
وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي لا يستلب القياس الى امور خارجة
عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون
الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد
ما والحق ان كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج
او لم يكون بالقياس الى شيء فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون
الموضوع ابيض فليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك
كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو
بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو
الحال في سائر الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع
كون امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لا
توجد الا بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان تكون حاضرة معه لا تحصله ثم من ان
الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية قوله واما امثال هذه ان كان لزومها
بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير
مقومة مقط الشيخ ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع
ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه
وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم
معدودا في الخاصيات الثلاث المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه
قسمة حاذ بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال
المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل لان ذات
الموضوع او المحمول او هي يقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما

والتم

وسط كما في العلوم المكتسبة قوله علمت واجبته اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا
بل انما يكون بينا عند حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقترن بقولنا لانه
حين يقال لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم واى به يقوم
البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر
في حال الوسط الى اثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم غير البينة اليه وقد بان
في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع الى
او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المط مقوما للوسط لان
مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا لا اشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب ان
يكون عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما
للوسط وجاز ان يكون عارضا ايضا له فهذان ماخذان يشتملان على اصناف
البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا فقوله وهذا الوسط ان
كان مقوما للشيء لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له
ايضا اشارة الى الماخذ الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه
خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد
قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه الوسط بوسط آخر او يكون
بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الى وسط ثم الى غير النهاية
فلم يكن وسط اى يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير
مؤد الى ثبوت اللزوم لان المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على المطلوب من وجه
آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزء من امور غير متناهية هي
باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله
فلم يكن وسط والمقرر لم يكن هيهنا فصل تام قوله وان لم يحتج هيهنا الى ذلك لازم بين اللزوم بلا
وسط اى لما ابطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم اشار الى الماخذ
الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقدما اى ان كان الوسط المفروض
اولا لازما للموضوع متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة ردة
هيهنا ايضا الا انه لم يفصلها ايجازا بل قال مطلقا للقسم الاول واحتاج الى توسط

لازم آخر او مقوم غير متناه في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا ثم الى غير النهاية فانه
لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك
تعين القسم قال لازم آخر او مقوم وبابطال هذا القسم الثاني الذي هو المط فاستنتج من جميع
الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد
منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك بينا فقط لا المقوم
المذكورين بقوله فلا تلتفتا الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه
للعموم في الوهم وقد تم الكلام قوله ومثله ذلك كون كل عدد مساويا او مفارقا له مثال
للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولانواعه انما يلحقها
بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد ولما فصل الشيخ انما نسب هذا
البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم وما خذ البراهين بل مطابقته للموجود
والبرهان الذي اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر الشيء وهو ان المهية
لو اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها فاقتضت هي لازمها بغير وسط وان لم
ثم ان في من حيث هي هي يقتض من حيث هي هي لا يستلزم شيئا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف ليس كما ذكره
لان القسمة فيها ليست مستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها يقتضي لوازمها
لكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل او لا على سبيل
احدهما ومالم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه اشارة الى العرض الغير اللازم واما المحمول
الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع انما لم يقل
فجميع المحمولات التي يفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز
ان يفارق وينقسم الى ما يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته انما قال
لكون زيد فقير الطول العمر مثاله قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون
الانسان شابا او شيخا او قائما او جالسا يمكن ان يتركب الاعتبارات فالسريعة
السهلة كالقيام والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشباب والعسرة
كالمجنون اشارة ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا
فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد به العرض
العلم اشارة الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع

وعنوا بغير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
بعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هنالك هو ما يعم هذا الذاتي
والاعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
فجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما يخص المركبات وكل ما
يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر اخر وذلك الامر اما ان
يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي
وهو مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل والعرض الذاتي الاولي
انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة
والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي
يوصف الموضوع في حده الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب
البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها
بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على
اعراضه وقد يحمل على انواع الاعراض الاولية كالناقص في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة
على الفرد وعلى زوج الزوج على الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا في حد المحمول الاول بل
يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث موضوعه وفي الرابع موضوع جنسه
والكلمات المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية
وقد يكون رسمها ما يوخذ في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او موضوعه او
موضوع جنسه وبقيدنا ما يقوم موضوعه بما لا يخرج من العلم الباحث عنه فان ما يوجد
فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض
الذاتي على جميع ما ذكرنا يخص الاول بقيد الاولي لان ما عدا الاول انما يلحق الموضوع لامر
غير ما به هو هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد به موضوع
العلم فيكفي فيه ان يوخذ ما يوخذ موضوع العلم في حده قوله مثل ما يلحق المقادير من جنسها
من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة
والسقم وهذا التمثيل من الذاتيات التي تخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يلحق الجسم من
المطلوبية للاعراض المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر والمشترك بينهما الذاتية

والعرض

المطلقة

المطلقة وهي بجنسها فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا
للمقادير ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها
الذي هو الكمية لكنها لا يستعمل في علم المقادير ولا في علم العدد لانها ليست عرضا
ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير من جنسها
قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا انما قال يرسم ولم يقل يحد
لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان يجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات
المميزة لكنها يمكن ان يجمع في رسم لانها تشترك في لوازم يميزها عما عداها وذلك
الرسم هو ان يوخذ ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع في حده فالاول المقوم
والثاني اعراضه الذاتية المذكورة اولا وان اريد ان يجمع جميع اعراضه الذاتية قيل
ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع او ما يقوم موضوعه او جنسه ما يبحث عنه في العلم الباحث
عنه في حده كما مر او موضوعاتها واعلم ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ
الموضوع فيه اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع
في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في الشفاء وتبعه متابعة المتاخرين
وبين في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض
ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها
بل تعلقها بها لوضعيتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة
في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشيء لما
هو هو او هو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو قال وذلك لان الماهية تقتضي المقومات
اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول لما
ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يبحث عنها
يقتضي تخصيصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمائها انما تشتمل الشيء على
اعتبار موضوعاتها واما حقائقها في انفسها فانما يكون غير مشتملة من حيث
الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود
والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون متممات الوجود فلما كانت

تلك الماهيات بسايط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس
وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها
من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي تصورها
التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة
من حقايقها واعتبار موضوعاتها وينبغي ان يحد باعتبار الموضوعات وذلك
لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم
هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه
ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات لا يمكن تعريفها من غير
التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة
اتفاق في كون الكمية مضافة الى جزءها والزوجية انقسام بمتساويين في
العدد حسب ما ذكرها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات من
اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة والمطابقة اتفاقا مخصوصا وهو نوع
من المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون
شيء من ذلك عرضا قائما بالكم والعدد وغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري
كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيما يخالف الجميع فيجعلها
اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا من نفسه لها تعريفات
اخر ما لحق بمعاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة
سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات
حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب المهية فلسنا نقدر على ان
نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى
من ان نجوز ان يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي
المهية وصدقها على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات
بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل
الشارح هاهنا وهو جمع المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول و

والجنس الذي هو الجنس والفصل العالي للمقولات الاولى التي هي الجواهر والاعراض الذاتية الاولية فعقل الشيخ
م

فصولها

فصولها وسائر الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن
ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا قوله والذي يخالف هذه الذاتيات مما يلحق
الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى
اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة الموجود فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه
وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانما يلحقه لانه انسان لم يذكرهما من الاقسام
المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر مساو له وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة
كالضاحك الذي يلحق الانسان المتعجب وتساوي الزوايا القائمتين الذي يلحق
المثلث لمساواتهما ولعل الشيخ لم يذكره لدخوله فيما مر وهو ايضا خارج عن الرسم
الجامع الذي ذكره الشارح اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون
عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو هؤلاء لما سمعوا
ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا
بين الجنس والفصل كما حكي عنهم ومن امثالهم في كتاب الجدل فاذا حصل عليهم اي
نبهوا على تحقيق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد جماعة غلوا عنه وذلك بان يذكروا انهم عنوا
بالذاتيات اجزاء المهية فقط والجنس هو جزء المهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول
في جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا
يميزون ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول وراها وجدها غير
صالحة للجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح
وجعل الصالح ما هو عام بمعنى الجنس وهو المراد بقوله فان انتهى بعضهم ان يميز كان
الذي يؤل اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع
ذاتيته اعم قوله ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا
مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس ويستعملونها يقال تبلبلت الالسن اي اختلطت
والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما يناقض رايهم وذلك بايراد فصول الاجناس
كالحساس للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مشتركا
فيها في الدلالة وغير صالحة للجواب ما هو لكونها فصولا ثم فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم
ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب المهية وقد عرفت

الماهية وانها انما تتحقق بمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية
انما تتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على
منشاء غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو
المقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذكر
لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه والواقع في طريقه
الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين الداخل في جواب ما
هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا في جواب
ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه اقول ويمكن ان يحمل اشتباها
الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس
الجواب والداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي فهم
ويحمل اشتباها الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم وهو ان يكون الداخل
في الجواب اعم من المقول في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المشاول
للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو
ذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا
وايضا الشيخ قد يعرف الذاتي الاعم او الاعم فقيل بالمساوي حتى يحصل ماهيته فان
الاعم قد يقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو
تحصيل الماهية قوله واعلم ان سؤال السائل بما هو يجب ما يوجبه كل لغة هو انه
ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته
المطلق في هذا السؤال لحقيقتها ولا يجمع الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة
ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم
المستحدث ويأثروه الى قدمائهم دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم
وانت عن قريب ستطلع ان الحق هو العدول عن اللفظ في العرف غني بيان ذلك
المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان تحمل
الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يدل عليها نقل اصطلاحي ولما كان
البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو متعلق بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الذي

فيكون الداخل ص

وعلم الفرق عن نفس المطلب والمقول في الطريق
فكان المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم م

وبين انه انما يورد هذا السؤال اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما بين في
باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي يحصله القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات
انما تحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي ذهبوا
اليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا
الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طارد عليه وادعوا فلهم
ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من
العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في
هذه الصناعة التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمها ويلزمهم عليها على ما تحقق
كتبهم وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه اشارة الى
اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف
ثلثة يعني العرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان نوع المسؤول عنه بما هو اما ان يكون
شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما
ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او يكون متفقة الحقيقة وهذه اربعة اصناف
والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسؤول
عنه ان كان شيئا واحدا او كان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا اشرك
غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان كليا فيجاب بالحد
وحده ولا يجاب بذلك اذا اشرك غيره في السؤال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة
المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في
الحالتين هو نفس ماهية ذلك الشيء او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة و
الخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على الماهية
المحض واحد ومثل بزيد اذا قيل ما هو وهو سهو منه فالمراد الصنف الذي يدل
بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد ومثل بزيد اذا قيل ما هو طالب تفسير الاسم ويكون
تحت الحقيقة ويجاب به عن ما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين
باعتبارين فالمعلم لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يختص باحدهما بل دل
على ماهية الاسم ليعمهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجاب ان يجمع بين

اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب
تمام المشترك منها ولا يجاب
بذلك اذا اختص م

ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص
والشارح جعل المطلوب ... م

وهو سهو منه فانه من الصنف
الثالث كما ذكر في الكتاب
قوله احدها بالخصوصية
المطلقة مثل دلالة الحد على
مهية الاسم كدلالة الحيوان
الناطق على الانسان الحد
قد يكون بحسب الاسم ويجاب
به عن ما هو م

حيوان

يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثلا انسان وفرس وثور ما هي وهناك لا يجب ولا يجوز
الا الحيوان اما انه لا يجاب الا بجنس فلانه تمام المهية المشتركة واما انه لا يجاب الا به
لو اورد الجسم بدل الحيوان بل لو كان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يجب فانه لا حاجة الى
ذلك التفصيل قوله فاما الاعم من الحيوان كالجسم فليس هو بتمام المهية المشتركة بل جزء المهية
المشتركة واما الانسان والفرس ونحوهما فاخص لانه ربما يشتمل عليه تلك المهية
هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص
منه او مساويا له وابطل الجميع وذكر لفظ الى قوله في ابطال المساوي واما مثل الحساس
والمتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة بما بالتمام
فليسا يدلان على المهية وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان
مقومان الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يتحصل به الجنس لا يكون فوق
واحد لان الواحد ان لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه
فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول مأخوذة عن علل مختلفة وح يكون الفصل
الحقيقي مجموعها او كل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على
ذاته الا بعرض ذاتي له فيشتق له اسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق
الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم احدهما على الاخر فقد
يشتق له عن كل واحد منهما اسم وح ربما يظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران
لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان هذا
الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي مبدأ قوة الحس والحركة فاشتق لها اللقب منهما
ولما لم يكن هذا التحقيق متعلقا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق
بقوله وان انزلنا انهما مقومان اي ان فرضنا قوله وذلك لان المفهوم من الحساس
والمتحرك واشباهه بالمطابقة هو مجرد انه شيء له قوة حس وحركة وكذلك
مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه
الالفاظ الا على طريق الالتزام حيث يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء
من هذه الا جسما يريد ان الفصول والعرضيات كلها لا يدل على اصل المهية
الذي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول تحصل المهية والعرضيات

لمهيتها

لمهيتها بعد تحصلها فاما الشيء الذي يتحصل بها او يكون موضوعا لها فهو خارج
عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز
او من الاشياء الداخلة في الخارج هت قوله واذا قلنا انه لفظ كذا فانما نعني به طريق
المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يريد به هذه الدلالة الدلالة على المهية
او على مفهوم الرسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشراح وادى به ذلك الى ان جعل
الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة ان
المقصد انما يقصد بالقصد الاول ما يطابق المسئول عنه دون ما عداه ثم يتعلق
باجزائه بالقصد الثاني لكون المسئول عنه متعلق الطرف تبطل فيه اللوازم غير مقصودة
مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اي اللفظ الذي
يقصد به اشياء محدودة اذا دل على المهية او على مفهوم الرسم وتناول ما يدخل فيهما
فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان
يكون مقصودة له قوله وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان
ليس يمتنع صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام
يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو
فقد بان لنا ان الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان يقول للناطق الحيوان
انها حيوانات وهذا تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس
كالالتزام فقد يكون صالحا للدلالة بالالتزام في سائر المواضع والا لكانت الرسوم
ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التي هي من الاجناس وايضا
الشيخ قد صرح بذلك في الشفا في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال
بعد ان قسم الدال على المهية الى الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل الا بما يدل
عليه الحيوان الا بالالتزام فليس هنا اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة
او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله ويجعل اسم الحيوان
موضوعا بازاء جملة ما تشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها دون
التي تخصها وما في حكمها ومنها مثلا وانما تخلى عما يخص كل واحد منها يريد انه
اذا بطلت الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذي يشمل جميع المقومات

المشترك التي تخص هذه المختلفات المسؤل عنها وتخلى عن فصل كل واحد منها قوله
هذا واما الثالث فهو ما يكون شركة وخصوصيته معا مثل يا انه اذا سئل عن جماعة
هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم
ناس اي من غير تغيير الوقت اللغوي قوله واذا سئل عن زيد وحده ما هو لست
اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به انه انسان اشارة الى الفرق بين ما هو
ومن فان الاول قد مر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة ويكون جوابه زيد
او ما يجري مجراه قوله لان الذي ينفصل به زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب
في مادته التي منها خلق وفي رحم امه وغيره ذلك وصنف الى يريد ان يفرق بين الاشياء التي
تدخل على معنى كالحيوان وتحمل اشياء مختلفة الحقايق كالانسان والفرس وبين
الاشياء التي تدخل على معنى اخر كالانسان وتحمل اشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو
والنور لبيان ذلك مقدمة هي ان نقول من الكليات ما قد يتصور معناه فقط
بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه محمولا
مقولا على ذلك المجموع بل جزء منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه محمولا مقولا
على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما
محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص
به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف
الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقايق بل
يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذا ان تشبه كان في
ان المعنى الاول على الحاصل بعد لحوق المغير الا ان اللاحق معط لتمام ذلك
المعنى في الصورة الاولى وجميع فصله ولا حق بعد التمام في الصورة الاخيرة
ويسمى عارضا فالجسم بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنس وبالاعتبار
الثالث نوع ما مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن
الناطق به صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان
كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون

ان نا

انسانا او فرسا وان يخصص بالناطق فيحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا
واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول
جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء الا انه
لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه
في العقل بالطبع لكنه في الخارج يتاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يوجد له شيء
يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان
نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي تنضاف اليه بعد تحصله لا تنوعه اختلافا
في الماهية بل تجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا
الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى وتحمل اشياء
مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتحمل اشياء متفقة الحقيقة واذا تمهد
ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود فكان كل ما ينضاف
اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان
ولذلك كانت هيئة في الخارج شيئا واحدا وهو المراد من قوله لان الذي ينفصل في
زيد على الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق قوله لا يتعذر
علينا ان نتقدم عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى
ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله فلا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض
مثل زيد الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة
الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي
كان يكون انسانا فاما ان يتم تكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم
تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان بل ربما ان الهيئة لا يمكن ان لا تكون
كذلك لانها ان تبدلت ارتفعت الذي هي ماهيته قوله وليس يحتمل التبديد
المذكور من انه لو لم تلحقه لواحق جعلته انسانا يعني الناطقية بل لحقته اضدادها
او مغايراتها يعني اللاناطقية او الصاهلية لكان يكون حيوانا غير انسان
يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه يعني يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك
الواحد الذي امكن قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الانسان

النهج الثاني

الى ان ما يحصل المهية اعنى الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع بقاء المهية **قوله** بل انما يحصله
جوانا يستعد به فيحصل انسانا اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على
الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل مستقدما على تصوره **قوله**
فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي اى ان
كانت هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت
التي فرضناها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر
في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقايق والتي لم تختلف الا بالعدد
كانت اذا سئل منها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها **النهج الثاني** في الالفاظ
الخمسة المفردة والحد والرسم اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في
جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقايق
ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفة فاما ما يتقوم به
من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم
ايضا ان يسموا كل واحد من مختلفات الحقايق تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس
اليه وهو ظ **قوله** على ان اسم النوع عند المحقق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين
النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس
والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع
كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فا
لاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تخص باسم نوع الانواع
تناول الجنس للانواع والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته وبيا
بما اعتبار يراعى النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس
كالوحدة والنقطة والان فالنوعان يختلفان في المفهوم لاشتمال احدهما اختصاص
احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل واما الاخر
فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها
جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا
من جهة وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي

في الموضوعات حين لا يكون تحت جنس **قوله** وربما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان
النوع في الموضعين له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ و
مختلفة بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول
ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة
بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا
بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ
ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا المعنيين دلالة
مختلفة بالعموم والخصوص لكونهما مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بالاختصاص بالاشخاص
في الموضع الاخر **اشارة** الى ترتيب الجنس والنوع قد علمت ان الاجناس قد يترتب متصاعدة
والانواع قد يترتب متنازلة اى ربما يترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع المواد **قوله**
ويجب ان ينتهي ذلك لانها لو لم ينته في التصاعد لزم تركب الحقيقي الواحد من مقومات
لا تتناهى فيمتنع تصورها على الاحاطة بجميعها بالبال لكان الفاصل الاول وايضا
ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة الجنس
وهو ممتنع على ما تبين في الالهيات ولو لم ينته في التنازل المتصلات لاشخاص والانواع
الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما
يليها **قوله** واما الذي ينتهي في التصاعد او في التنازل من المقام الواقع عليها الجنسية و
النوعية وما المتوسطات بين الطرفين فما ليس بيانه على المنطقي وان تكلفه تكلف فضول
بل انما يجب عليه ان يعلم ان هاهنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس و
انواعا سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما
فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته خواص يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع
باعيانها ليست من هذا العلم لانها المقولات العشر وهذا العلم يبحث عن المعقولات
الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من المقامات
الى السافلة في مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما يبحث عن تلك الخواص
وهي الاعراض الذاتية المذكورة **قوله** واما ان يتعاطى النظر في كيفية اجناس الاجناس
وماهيتها دون المتوسطات والسافلة كان ذلك مهم وهذا منهم نحو عن

الواجب وكثيرا ما ألهم الاذهان زيغا عن الجادة بتعرض جميع سائر المنطقيين فان
مقدمهم الذي هو المعلم الأول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي اجناس
الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئ
في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبه مصادرة لهذا العلم لا جزءا منه وتبعه
الجمهور في ذلك بل زادوا في بيانها وتفريعاتها عليه ولا شك في ان النظر في ذلك ليس من
المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة
والسافلة في كونهما او غيرهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي
انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك
لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدي مطلوبه تحت اي جنس من
الاجناس العالية يقع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المقومة والاعراض
المحمولات التي تركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات ويجب ان يطلب
كما بين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة فلا تنحصر في عدد فلذلك يستغني
عن ايرادها بالاشتمال العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من
حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض
ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب في ماهيات اشياء ربما
يستعملها او لا يستعملها الى معدنيته او نباتيته او حيوانيته ومعادنها واين هي واوقات
تحصيلها متى هي وشرايط حفظها ما هي وكم هي دون سائر ما يسمع به او لم يقع اليه مما يمكن
ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك منهم وغيرهم ليس منهم خروج عن الواجب الا انه
لما تصور امكان الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة والمزيلة للمرض كان
النظر فيها بحسب الامكان لا على انه جزء من علمه وهذا داب اصحاب الصناعات
العملية فانهم يفيدون لاصناعاتهم ما يحتاجون اليه في تقرير تلك الصناعات
وان كان خارجا منها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها **اشارة** الى الفصل اما
الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة في الكلية بالقياس اليها قولا في
جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتمييز الذاتي لها اما عما يشاركها في الوجود
او في جنس ما فكل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو

ذاتي له او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون
خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام
ماهيتها المشترك بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير
ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض من حيث هو ما به فهو ما به
الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو
ان كان مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى قبل لا ولى فحكمه حكم المقول في جواب
ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو
فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للحيوان
مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير
الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوم به
نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما
في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملك بل عما يشاركه في
الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب
الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان
يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح التمييزه
عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح التمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي
يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين
متساويين له ليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود
ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات **قوله**
ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء هو انما يطلب به
التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو الرسم بالفصل
نبه على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق هو نف
العرف اللغوي كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب به التمييز بمعنى ان
السؤال باي قد يطلب به التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى

شئ او ما يجري مجراه فيقال اي شئ هو وقد يطلب به التميز الخاص عن بعضها ما هو دون
الشئ المطلق وذلك اذا اضيف الى شئ اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض
الشيخ في التلفظ بالوجود والشئ ههنا تعميم الاشياء التي تطلب التميز عنها من غير
ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه
لا فائدة لذلك ههنا **قوله** وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا اي
وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل
للحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان وان كان ذاتيا اعم منه لما
فرغ عن بيان مهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من
الذاتيات التي لا يصلح لجواب ما هو بالقياس الى اي شئ يكون وعند وصوله
الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره بهمنيار من مناقضة القائلين فيما ربان المقول في
جواب ما هو هو الذاتي الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه
ليس كل ذاتي اعم جنسا او لا مقولا في جواب ما هو **قوله** وكل فصل فانه بالقياس
الى النوع الذي هو فصله مقسم وبالقياس الى الجنس ذلك النوع مقوم يريد ان الفصل
الذي يحصل به الجنس نوعا انما يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس
المحصل به والثاني بقياسه الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق
يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه
ذاتيا له واما قوله الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه
فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتقسيم قبل التقويم لانه
عارض بحسب اعتبار الشئ الى غيره فيكون متأخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم
النوع العالي يقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم
السافل هو ما يضاف الى العالي او مقسم الجنس السافل مقسم العالي لان
العالي متوحد مع جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو
السافل نفسه **اشارة** الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن
المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان من اللوازم او العوارض غير المقومة
لكلي واحد من حيث ليس لغيره سواء كان نوعا اخيرا او غير اخير وهو اعم الجميع

اولم يعم لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير
موضوعاتها والى ما يعرض فالاول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان
يكون الموضوع كليا فالخاصة قد يكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر
وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد يكون لازمة
كذي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون عامة لكل
موضوعاتها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد
يكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد يكون بالقياس
الى شئ لا توجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين
للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى شئ بل بالاطلاق كما في
لكل خاصة لنوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لجنسه
وربما لا يكون **قوله** واما العرض العام منهما فهو ما كان موجودا في كلي وغيره ثم الجزئيات
كلها او لم يعم والعرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير
كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان
وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له **قوله** والافضل الخاص
ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق واشتهر في تعريف الشئ به ما كان بين
الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث
الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات
وبعض الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها
بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى الغير
بل على الاطلاق لانه متظاهر مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك
بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير منتج **قوله** مثال العرض العام الابيض
البيضاء طاير يقال له باليونانية ققنس وهو ... وقد يذكر له قصة
يمثل في البياض به كما في السواد بالغراب **قوله** وربما قال العرض مطلقا فقد
منه العام ونجد المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي
يقال مع الجوهر وليس هذا من ذلك بشئ بل معنى هذا العرض هو العرض المشهور عند

الظاهر بين اطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع
ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع
فلعل الاشتباه بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد التفاعل عن اشتراك
معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو
قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك
وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة
قوله وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا
عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان
كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع
نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يتمثل
في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه
ولهذا الكون بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في
بعض الصور ولكن لا مناقشة في الامثلة **تنبيه** فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس و
النوع والفصل والخاصة والعرض العام يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات التي
تحتها بالاسم والحد هذا اول فصل توجه بالتنبيه فقال الفاضل الشارح استوا
على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام تنسجم
كتب بالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق
من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في
هذا الموضع ان يتبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية و
المباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل
واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي
يقبل الابعاد اعني الجسم عليه ايضا وهاهنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو
احد الخمسة باي المعنيين هو فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات
المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو
اضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء وانما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي

وهو باعتبار آخر والشيخ نبه عليه بقوله يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات التي
تحتها فان النوع الاضافي لا يقال له ما تحتها من حيث هو اضافي بل يقال له ما
فوقها وايضا التقسيم المحض يخرج الحقيقي وحده الى الفصل والتي تخرج الاضافي وحده
من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة
اما ذاتية لموضوعاتها او اما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات
الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية
اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض فهذه القسمة وما
يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده محضة واما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات
تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا
ترتبت في العموم والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في
جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة
بالقوة مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب ولا يعتبر تحته
تحت عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل ما
يجري مجراها في اخراج الاضافي **اشارة** الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل
على اشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في
جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف
الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا
اوليا والخاصة ترسم بانها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي
والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي
والكلي يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي
اذا الحقتها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو
العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم الفصل يحمل على
جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل في جواب اي شيء هو الا انها انما
يتميز تميزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل
عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا

انما يكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي صح

الكلي هو الجنس ... وذلك ... صح

وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والباقي فلا وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فمما يعرض له بعد تقومه ولكن لك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانها المتقدمة

اشارة الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء هذا اصل الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها على بعض بحسب زيادة الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل واذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وهو الذي عناه الشيخ في هذا الفصل قوله ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو التركيب من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل من المركب واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء متلقية شيئا واحدا كالاحاد في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم او غير متلقية شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافته الى غيره كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك مما يطول ذكرها

وكل مركب خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط فلا يعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها لها من حدود بسائطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله فاذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله وما لم يجتمع له ما هو مشترك وما هو خاص به لم يتم للشيء حقيقته المركبة يريد بالمركب العقلي الصرف فان ساير المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول يعني بالقول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا من الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم يقتضي اشتغال الذهن منها الى الحقيقة ملزومها كما هو فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله فكل محدود مركب في المعنى ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلي قوله ويجب ان يعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا ايضا بشرط فيه ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل ان يتصور به المعنى كما هو الظاهر يريد ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان بعضهم اعتبر الذاتيات والعرضيات فجعل المميز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقنع دونه واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء الغير الكلية التي يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له

ببعضه فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة وايضا كما قد يظن ان الحيوان لم يعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التميز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يحوي ذات الشيء وحقيقته كما هو قد مر الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث تجرد ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات قوله ولو كان الغرض في الحد التميز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مايت حدا هذا حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التميز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما وهو مناقض لشرطهم والمايت عندهم فصل اخر بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك والملايكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنهما بالمايت والحق ان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين وهم وتنبيه اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد محدودة وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة اذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر بايراد الفصول وقد علمت انه اذا زادت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز والحذف اذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وذلك يتبعه التميز ايضا ثم لو حصل متصور رسمها اسما او حتى نا سي اسم الجنس اتى بدله بحد الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون حدا مستعملا بل صنيعه في تطويل الحد فلا في ذلك الايجاز محمود كل ذلك الحد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الحد اذا احتفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والشيخ على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح وقد افاد بقوله اذا احتفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فايدة هي ان الحد لا يتم بجمع المقومات بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس ثم يقيد بالفصول ليحصل صورة مطابقة للمحدود قوله وكثيرا ما يشنع في الرسوم بزيادة يزيد على الكفاية

للتميز وتسليم الرسوم عن قريب يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز فان زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة يقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب قوله ثم قول القايل ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا للشيء اضافيا مجهولا لان الوجيز غير محدود فربما كان الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذا في حدود امور غير اضافية خطا قد ذكرناه في كتبهم فليتذكروه يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها مواضع تشتمل على تخطية تحديد غير الاضافي بالاضافي لكن يجب ان تناد بانها اضافية والاضافية اعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له وليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته اشارة الى الرسم واما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه وخواصه التي تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه واذكر الشيخ رسم الرسم وهو ان يكون قولا مؤلفا من محمولات لا يكون خارجة عنها او لا يكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التميز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التميز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر على العرضيات وايضا منه ما يساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه ما يكون بخلافه فمن شرايط الجودة المساواة للمرسوم للاولوية ما ليس منه او تخلية عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيتعين رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطاير الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم بدورها تحل عما ادعى حله وهو قوله يفيد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله وحله ان يقال المساواة في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة والشرط في اشتمال الكل على اللازم المساوي للملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا انتقل

الناس عن الشيء فيما يكشفه من لوازمه وهو اعراضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة واوصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف مساواته ولا يحتاج في ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا تاما وذلك لان الواحد منها لا يدل على الشيء المطابق المطابقة ولا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهي دلالة في غاية موجبة لشغل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها اقتضت لفظا آخر بازائها فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب جعل الحدود والرسوم في زمرة الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا اشتغال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم امر غير طبيعي ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تأليف مفرد اتفاقا لا غير فهو لا يكون الا مؤلفا **قوله** واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص مثل الفصول لا تدل بالوضع الا على شيء ما يستلزمها او يختص بها اما ماذا للذات الشيء في ذاته وجوهره فلا يدل عليه الا باستعمال الجنس اولا فاذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم يتم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به **قوله** ويجب ان يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشيء في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم وغير رسوم عند آخرين وما مثل به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فالصحيح لا يكون للمهندس ايضا لانه بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكنه ان يعرف حال زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك الرسوم **اشارة** الى اصناف من الخطأ

من الحدود والرسوم م

تعرض في تعريف الاشياء بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وجميع ما في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم ينشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة في هذه فصل ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية **قوله** من السهو ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ الناصة المعتادة يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر عقلي او غير ذلك ويقابلها الحقيقة ويفرقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق النور على العلم والنظر على الفكر وفي المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار في المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول وفي المركبات كقولهم قوم ما اقتنص جناح كد والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم دون قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل على تركيب يتنفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشة في لفظ فقبيح جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها يحتاج الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود بحاق تدل الاشياء على ما يكون في سرعة ويقابلها الموهمة او المغلطة وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ **قوله** فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد به ثم ليستعمل قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق ذلك في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما يجد اشياء لم يدركها واضع اللغة او لم يتفق له تركيب يحتاج اليه لم يتفق لواضع اللغة فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الالفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال من المعاني الاصلية الى غيرها بسبب

اذا عرفت نفسها بانفسها ودلت على اشكالها في غيرها هذه اصول نقلها عما يتعلق بالحدود والرسوم م

انما قال من السهو ولم يحكم بعدم الجواز لان ما دل عليه بالالفاظ المجازية والغريبة لو اجتمع شرائط الثبوت لكن فيه خلل من حيث المعنى الا انه لما كان محوجا الى الاستكشاف كان قبيحا وذلك اشارة الطيفة الى انه ان كان هناك قرينة دالة على المراد لم يقبح من حيث اللفظ ايضا اذ القبح انما يكون لاجل الاحتياج الى الاستكشاف مح

المعدلة م

المناسبة كما فى المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها ظاهر بين مسلوك فى جميع اللغات
فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات
فى المفردات المثل والنقش وفى المركبات القياس والاستقراء قوله وقد يسهو
المعرفون فى تعريفهم فربما عرفوا الشىء بما هو مثله فى المعرفة والجهالة كمن عرف الزوج
بانه الذى ليس بفرد وربما خلطوا اذ ذلك فعرفوا الشىء بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان
النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما تعدوا اذ ذلك
فعرفوا الشىء بنفسه فقالوا ان الحركة هى النقلة وان الانسان هو الحيوان البشرى وربما
تعدوا هذا فعرفوا الشىء بما لا يعرف الا بالشىء اما مصرحا واما مضمرا اما المصرح فمثل
قولهم ان الكيفية ما بها يقع [illegible] وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق
فى الكيفية فانها انما يخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق فى الكيفية لا فى الكمية
والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به ينتهى تحليل تعريفه الى ان يعرف
بالشىء وان لم يكن كذلك فى اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون
الزوج بانه عدد [illegible] الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال لفظ الاثنينية فى حد الشيئين
من حيث هما شيئان هذه من المواضع المغلوبة فهنا تعريف الشىء بما يساويه فى المعرفة
والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر
او بمراتب وهو دور خفى وجميع ذلك ردى على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوى
ردى لانه لا يفيد المطلوب والاخفى اردأ منه لانه ابعد عن الافادة وبنفس الشىء
اردأ منه لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة فى بعض الصور فيعرف به ولا
يتصور ذلك فى نفس الشىء والدورى اردأ منه لان الاول يقتضى ان يكون الشىء
على نفسه بتقديم واحد والثانى يقتضى ان يكون له تقديمات فوق واحد والدور
الظاهر اشنع والخفى اردأ منه فى الحقيقة والامثلة مذكورة فى المتن وقد اورد فى
مثال التعريف بالمساوى تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل
التضاد بحسب الشهرة وتقابل الملكة والعدم بحسب الحقيقة فتعريفه تعريف بالمساوى
بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دورى بحسب الحقيقة لان العدم يعرف
بالملكة فتعريف الملكة به يقتضى دورا قوله وقد يسهو المعرفون فيكررون

العدم م

للمشابهة م

منقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الاخر [illegible]

الشىء فى الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعنى الضرورة التى يتفق فى تحليل
بعض المركبات والاضافيات على ما ستعلم فى غير هذا الموضع ومثال هذا
الخطاء قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من احاد والمجتمعة من الاحاد هى الكثرة بعينها وقول
من يقول ان الانسان حيوان جسمانى ناطق والحيوان ماخوذ فى حده الجسم حين
يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكون قد كرره وقد يقع التكرار
وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة
وقد لا يقع بحسبهما والردى ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال
ما يكرر المحدود فى الحد ان يقال الانسان حيوان بشرى ومثال ما يكرر فى الحد او
بعض اجزائه ما ذكره الشيخ فى تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما
يكون فى الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن يسأل عن حد الانسان الحيوان
ويحتاج المجيب فى جوابه الى ايراد حدهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر
الى السؤال وقبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع فى حدود بعض المركبات والا[illegible]
والمركبات التى يقع فى حدودها تكرار هى ما يتركب من الشىء ومن عرض ذاتى [illegible]
الشىء مرة فى حد عرضه الذاتى الذى يشتمل حده على ذكر معروضه كالافطس والمثال المشهور
ههنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير
يختص بالانف لا اى تقعير والافطس ههنا غير الافطس الذى يقال فى صفته [illegible]
الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتى بخلاف ذلك وقد قيل
فى تفسير الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير فى الانف فعلى الاول يكون
قولنا الانف الافطس مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف ذو تقعير وعلى
الثانى لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير فى الانف لان الانف لا يكون له انف [illegible]
هو انف ذو تقعير وعلى الثانى لا يجوز ان يكون الانف افطس لانه ذو تقعير فى
الانف [illegible] يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير فى الانف وكلاهما غير صحيح
والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف [illegible] لا يمكن ان يكون
صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شىء لا يكون ذلك الشىء له ويكون معنى الانف
الافطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا للانف واما التكرار فى الاضافيات فيجى

التكرار م

فى الحد وقد يقع فى الحد [illegible]

زوج ومرة م

هو الانف م

[illegible] م

بانه قوله وهذا في المثالان قد بينا سببان بعضها سلف ما سبقت اليه الاشارة و
لكن الاعتبار مختلف فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف الا به والمثال
هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه
يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون الحد ولبعض اجزائه ولكن
الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقديم معرفته على نفسها
غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون
الشيء بما لا يعرف الا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لان القابل
الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع اتفاق في الكيفية وهذا
تكرار المحدود في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين وهو قريب وانه قد
يظن بعض الناس ان ما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر انه يجب
ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالآخر فيورد كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلا بالفرق
بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا به وما لا يعلم الشيء الا معه يكون معه
معلوما مع كون الشيء معلوما ومجهولا مع كونه مجهولا وما لا يعلم الشيء الا به يجب ان
يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم
ما الابن وما الاب فيقال ما الاب فيقول هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم
الابن لما احتجت الى الاستعلام منك اذ كان العلم بهما معا ليس الطريق هذا بل ههنا
ضرب من التلطف مثل ان يقول مثلا ان الاب حيوان تولد آخر من نوعه من نطفته
من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا التبيين شيء يتبين بالابن ولا فيه
حوالة المتضايفان يكونان معا في العقل فتعريف احدهما بالآخر تعريف الشيء بالمساوي
فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين حتى يحصلا
معا في العقل بمحض البيان الذي يراد تعريفهما وهذا يستدعي تلطفا
ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو
كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن
الاضافة وتولده من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك ذكر لظهور
المعنى وهو الذي يصنف معنى الاضافة الى الجزاين الذي هو الاب وعيض

البيان به لان الاب انما يكون مضافا فالى الابن من هذه الحيثية قوله ولا التفت
الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس والنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا
فهذا هو الان ما اوردناه من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور و
نحن نشتغلون الى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق ورسم الجنس في جواب ما هو فوقع
دور في ظاهر الرسمين وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما كان
ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فيجب ان يوخذ كل واحد منهما في حد الآخر
واشار الشيخ في الشفا الى انه ليس بحل شك بل زيادة الشك بتعميمه لجميع المتضايفات
ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على
صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى الصالح فالنوع المستعمل في حد الجنس
هو بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في
جواب ما هو فعرف النوع المصطلح بالجنس لم يكن دورا النهج الثالث في
التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي عز
مجموعه على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله
او كاذب وقيل عليه الصدق او الكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق
فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية
للخبر فعرفه بهما تعريف رسمي اورده تسهيلا للافهام وصفا لمعناه من بين ساير التركيبات
ولا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض الحال
بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية المغنية عن التعريف او غيرهما بريئا
جراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة تعيين ذلك الشيء انما يختص بحمل عن
الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء
وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لا
لتبيين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بما يلحق
يقع في تعريف الانسان موقع الجنس لا يكون دورا قوله واما ما هو مثل الامر
والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق وكاذب الا
بالعرض من حيث قد يعرض بذلك عن الخبر وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر

في التعريف الاول انه المقول على كثيرين
مختلفين بالنوع في جواب ما هو
ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى
غيره الجنس صح

النهج الثالث

صح

[illegible]

انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل
عليه حد الصدق والكذب لا
لو وقع اشتباه في معنى الحيوان
مثلا لم يمكننا ان نقول صح

بذلك عن الخبر وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان
للتركيب واحد هو الخبري لا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعد تصيره بحسبها خبرا لتنوع
فالتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال استقلت كذا ويراد به انك قلت وبالالتماس
كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد تفضلك وكذلك في سايرها **قوله** واما التركيب
الخبري فله وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع من مفردات او ثانيا
فوقها او لا يكون بل يكون من مركبة مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب المشتمل على
الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات
بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها لم يكن ان
يحمل بعضها بحروفها على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون بعض لا امر فاذن
لا بد من ان يتعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها والنسبة تنقسم اما
اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي
يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري له ثلاثة اقسام
واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الى المراد وذلك لانا ان قلنا طلوع
الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم تتغير
ماهية الجزء في قولينا عن خبرية المتعينة وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه
الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المتعينة فليست بفصول لها بل هي
عوارض تلحقها بحسب ما يتعين احوالها الخارجة بعد تحصل خبريتها فصيرها اصنافا
واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الجزء وكذلك
المتصل والمنفصل تحت الشرطي وح ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع
اللغوي دون الاصطلاح **قوله** اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه
بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا الانسان حيوان او
الانسان ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال
هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان هاهنا هو المسمى بالمحمول وليس حرف ما يعدم
الحمل فما من السالبة يسمى حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها
قوله والثاني والثالث يسميهما الشرطي اما المتصل فاستحقه لان جميع شرطها

بحسب اللغة العربية واما المنفصل فلحق به لانه يشاركه في التركيب وايضا حقيقته
الشرط هي تعليق احد الحكمين بالاخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك سميا
شرطيين **قوله** وهو ما يكون التاليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن
خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما هو الاخر كما كان
في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه وذلك لانقطاع تعلق الصدق و
الكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطي وجود تعلقهما بالمؤلف **قوله** وهذا
يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل
مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من
الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولولا اذا كانت لكان كل واحد من القولين خبرا
بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة
او قائمة واذا اصرفت اما واو كانت هذه قضايا فوق واحدة انما يسمى المتصل وضعيا
لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرطية لا ينفك الشكال في المقدم
كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح
اشارة الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان
الشيء الذي نفرضه في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب
ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة شيء في اي حال بل على التعميم
الموقت والمقيد ومثالهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر و
حاله تلك الحال ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا في الاعيان
فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات
موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطها ان يكون متمثلا في الذهن متروصفا بما
بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن انسانا بالفعل
فقط اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل
في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث
لا يعتبر فيه توقيتا اثم حتى لو اردنا ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك
الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرط كونه انسانا او غيره

احكاما ايجابية فضلا عن السلبية
كما على اشكال هندسية لم نحكم
بوجودها ولا ان لا يكون موجودا
في الاعيان صح

ذلك ولا انه حاصل من حيث لا تعتبر فيه شرطا ام حتى لو اردنا ان نقيده لكنا قد خالفنا
مقتضى ذلك الحكم بل يريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت و
اللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما نشاء من ذلك بغير
سبب اقترانه به مخصصا يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل
الالحاق فهو مجرد عن جميع ذلك وهذا مجرد مفهوم الايجاب كان او بالسلب الحكم ص
قوله والايجاب المتصل مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
اى اذا فرض الاول منهما المقرون بحرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به
حرف الجزاء ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة شيء يحصل والسلب المتصل هو ما يسلب
هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود فالايجاب
المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو
الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد
مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين
الاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد
يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ناهق ويشملها الصحبة المطلقة فالايجاب
في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا
الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تشديد
او توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب ولا توقيت ص
في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده
سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلفة منها واجزاء المتصلة لا تستحق ان تسمى
مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا اثنات وت
في تقديم ايتها اتفق ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ التميز
بهما في المتصلة دون المنفصلة **اشارة** الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت
القضية حملية وموضوعها شيء جزئي يعني مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل
زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا فلم يتبين كمية هذا
الحكم اعني الكلية والجزئية بل اهمل فلم يدل على انعام لجميع ما تحت الموضوع او غيره

٣

عام
حيث يحتمل اما موجبة واما سالبة مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر فان
كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما او تركه وادخال التنوين يوجب تخصيصا فلا
مهمل في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فلصناعة النحو فلا
نخلطها بغيرها واذا كان موضوعها كليا وتبين قدر الحكم وكميته موضوعها فانها
تسمى محصورة فان كان تبين ان الحكم عام حيث القضية كلية وهي اما موجبة مثل قولنا
كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر جميع ذلك
قوله وان كان تبين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف
فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فنقول الحكم على البعض لا
ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي
يصدق مع الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق
الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه والا
فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان يحكم على امثالنا انما الواجب ان يحكم على
ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية
تدل على الحكم الجزئي بالقطع مع احتمال الكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله
ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه **قوله** واما سالبة كقولنا ليس بعض
الناس بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان محواهما واحد وليسا يعمان
في السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي
محتمل لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب
فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي اعني انه يدل على
سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم بل يحتمل ان يصدق
معنا اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو منهما معا في نفس الامر
لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه
دائما دون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا
ويحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت وهذا معنى
قوله فان محواهما واحد وليسا يعمان في السلب وفحوى الكلام هو ما يفهم منه

على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل **قوله** واعلم انه وان كان في
لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على تعيين الطبيعة
فهناك لا يكون موقع الالف واللام هو موقع كل بل تعين اياه حتى تقول
الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا
تقول كل انسان هو الضحاك وقد تدل به على شخص جرى ذكره او عرف حاله
فتقول الرجل وتعني به واحدا بعينه وتكون القضية مخصوصة واعلم ان اللفظ الذي
يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل
طرا واجمعين ومثل همه بالفارسية في الكلي السالب قد ذكرنا ان المعاني الكلية
التي سميناها طبايع فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة
ولا كثيرة ولا واحدة وانما يصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها بعضها
فلا يخ تلك الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم
الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصا معينا ويحصل من الاول قضية
مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام
يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق فكما في
قولنا الانسان حيوان اي كل انسان حيوان كلية واما على تعيين الطبيعة
فكما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة و
اما على التشخيص ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي الفصل
ظ **اشارة** الى حكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما يذكر فيه طبيعة
تصلح ان توخذ كلية وتصلح ان توخذ جزئية فاخذها الساذج بلا قرينة لا يوجب
ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان
تقتضي ان المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب وتصلح ان توخذ
جزئية ففي الحالتين يصدق الحكم بها جزئيا فالمهملة في قوة الجزئية ويكون القضية
جزئية الصدق تصريحا لا يمتنع ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس
اذا حكم على الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية
لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل يحتمل كل واحد منهما ولا ح

لا شراح ص

ومع محصورة ص

ان تكون عامة فلما كان الشخص كون
انسانا لكنها لما كانت تصلح ان
توخذ كلية وهناك تصدق
جزئية ايضا ص

المعنى ... اذ لا يكون الباقي
الفاعل ... وان كان ...
... كليا م

في نفس الامر عنهما كما في السلب عن الكل لكون الكلية منهما تستلزم الجزئية من غير عكس
فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية الحكم
على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونهما في قوة الجزئية
وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالقطع والفاضل الذي
حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان حكم بان هذه
الدلالة هي دلالة الالتزام والفاظ الكتاب ظاهرة ولما تبين ان المهملة في قوة
الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات
الاربع **اشارة** الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها
اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت
دائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب
واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود او قلت ليس البتة
اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار موجودا فقد حصرت الحصر الكلي
السالب واذا قلت قد يكون اذا كان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد
حصرت الحصر الجزئي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء متغيمة
او قلت ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية واما دموية فقد حصرت الحصر
الجزئي السالب فحصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال
بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما او تخصيصه يقتضي الحصر
والحكم المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال لا يقبل
الشركة يقتضي الخصوص واما تلخيص ذلك على التفصيل فبان نقول كلية الحكم
الايجابي في المتصلة اللزومية ليست بتكثر مرات الوضع بل لحصول التالي
عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بد لذلك وحده بل وتعميم الاحوال
التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده يتحرك
فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير معدودة بل
نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد
مع ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا

ل
بالعقل

اذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة او
قلت قد يكون م

صلة
او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد مع الكتابة في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت كلية هذه جزئية ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون ساير الاحوال واما السالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي او الجزئي صادقا بل الصادق اما الحاصل من غير لزوم او يجب ما يستصحبه التالي واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق في تعميم الاوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بلا اتفاق من غير استلزام المقدم للتالي او جزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير اللزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص المنصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فبوجود التعاند في جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بكون التعاند في بعض الاوقات او الاحوال كما يكون بين الزايد والناقص في حال لا يكون التساوي وجد دون ساير الاحوال واهمالها على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يستفيد النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب **اشارة** الى تركيب الشرطيات من الحمليات فيجب ان يعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسايط او ما في قوة البسايط او الى الخلاط او الجملة اما ان يكون جزاها بسيطين كقولنا الانسان مشا او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت مشا او مشل بقلية

على قياس ذلك في الباقين واما ما له اللزوم

فانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد به شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد قد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **اشارة** الى العدول والتحصيل وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كما تقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وسلبها على غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية ونعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال فلننضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما في القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فلنركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي يقابلها كقولنا لا غير بصير بازاء البصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللاعمى ولا زال على قياس الثبوتيات **قوله** ونعني بغير البصير الاعمى او معنى اعم منه ولما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكون دون بعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة منها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند الاخيرة واخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم **قوله** وبالجملة ان تجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم تثبته او تسلبه فتكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان اثباتا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب وكان ايجاب الشرطية وسلبها

والما الحمليات فانما تنحل الى المفردات

ثبوت الاتصال او العناد ونفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة او سالبة فكذلك ههنا يكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان يعلم ان حق كل قضية حملية ان يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييهما واذا توخى ان يطابق اللفظ المعنى بعد دما استحق هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب اذا كقولنا زيد كاتب وحقه ان يق زيد هو كاتب وقد لا يكون حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة نظرا الى تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق بين ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا او يحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها ولذلك ترتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا تحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت موقعها فانها لفظا يا الخالية عنها اما بالطبع او بالحذف ثنائية والمشتمل عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الكاشي اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله وحقه ان يق زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وحدها وقد سها في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدا وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا اليه اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو هناك يقع موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته

بل هو اسناد الخبر الى المبتدا والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدا برابطة غيرها بها ارتبط الفعل بفاعله قوله فاذا ادخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل النفي على الايجاب فرفعه وسلبه واذا ادخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول فكانت القضية ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما يتضاعفت في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير وكا الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة ا دادا الرابط اذا تحققت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة وان تاخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة اما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح ان وقع على تمايز الا جانبين كما يقال في اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول قوله ويسمى معدولة او لا بعضهم يسمون هذه القضية معدولة ليتحقق الى المعدول الذي هو المفرد قوله وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايض وذلك كقولنا غير البصير اعمى لان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولة المحمول وهذه انما تقيد بالمو وقد يقل البحث في هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الاول قوله فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد البصر من الحيوان وكونه طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس بانه على المنطقي بل على المنطقي بحسب لغة لغة قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس بصيرا اي شيء كان وكان بقي اطلاقه اعدام الملكات على معانيها ايض خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء في موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم الى ان وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعيهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسيهما ذلك فالذين يحملون المعدول على

م

وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة صح

صنوع

كان صح

الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات

الخلد ضرب من الجرذان اعمى جاتم

عدم الملكة يطلقونه على لمد هذه المقامات واما الذين يحاولون علم ما يقابل المحصل يطلقونه
عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ
بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يختلف بحسب اللغات و
الاصطلاحات **قوله** وانما يلزم المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر
من الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فان القضية ايجابية صادقة كانت
او كاذبة وان الايجاب لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود او وهم فيثبت عليه
الحكم بحسب اثباته واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا
او غير واجب يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين
المعدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الرابط
على السلب وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان مربوطا بها كيف كان
ان الاعتبار في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع
سواء تاخر عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس في مثل
قولهم زيد نابينا است واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت
او محصلة يجب ان يكون ثابتا مثلا من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة
لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح
ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي
لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا
فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما يحتمل الجميع اقسام الثبوت غير
خاص بشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثابتا ويجوز ان يكون
منفيا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم تناولا للموضوع
من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة
اذا تشاركا في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة
والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم يكن فائدة في هذا
البيان بل كانت معارضات وحججا مبنية على اصول غير مقررة وكان الاشتغال
بها مما يؤدي الى الاطناب ولا يقتضي مزيد فائدة اعرضنا منها **اشارة** الى

القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون
مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط لما كانت الشرطيات مؤلفة من
قضايا لا من مفردات وكانت القضايا اما حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة
منها في كل شرطية ثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان
يكون المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة
الاجزاء وهي التي يكون مؤلفة من حمليتين او من متصلتين او من منفصلتين وثلثة
مختلفة الاجزاء وهي التي يكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة
ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين
في الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه و
لتاليف المنفصلة ستة اوجه **امثلة** المتصلات وهي من حمليتين كقولنا
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن
منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا او فردا فعدد الكواكب اما زوج واما
فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود ومن عكسها كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان
كان الشيء ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها كعكسه ومن متصلة و
منفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما ان
الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها كعكسه **امثلة** المنفصلات وهي
من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان يكون
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة
فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا
واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا
اما ان لا يكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود
ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشيء لا عدد واما ان يكون ذا عدد
اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد

اما فرداً واما زوجاً وهذه الامثلة مهملات موجبة مؤلفة من امثالها وقد يكون مخصصات
ومحصورات موجبات وسوالب يتألف بعضها من بعض ويتكثر وجوه التأليف و
لما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التأليف الاول فهي يكون مؤلفة اما ثانياً ثانياً
اي من حمليات او ثالثاً اي من شرطيات مؤلفة من حمليات او رابعاً اي من شرطيات مؤلفة
مؤلفة من حمليات وهلم جراً الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا قلت ان كان كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار
موجوداً واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل حادث فقد ركبت المتصلة
من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عدداً فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة
من حملية ومنفصلة وعليك ان تقيس من نفسك ساير الاقسام اقتصر الشيخ من
التأليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة
كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين
احدهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية مخصصة ومنفصلة مهملة
كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو ان كان كلما كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار
موجوداً يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي يكون مانعة
للخلو فان الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع
النقيضان معاً وهو مح ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض
ويكون حقيقة ان كان مساوياً وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه
المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار
والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود
النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي
استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور
قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها مؤلفة
من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازماً للا طلوع الشمس
لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر بالعكس فاذن هي سهو او اوردها الشيخ

فقد ركبت المتصلة من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ص

[illegible] عليك ان [illegible] الا بالنظر الى المادة [illegible] خلو من الاثنين [illegible] منفصلة [illegible] الشيخ [illegible] يمنع الخلو [illegible] المادة [illegible]

نظراً الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال من
اي جزئيه الشيء مع نقيض الآخر هذا ما اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض
بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده
الشيخ وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام
طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع
طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي
هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال
المذكور والتي اوردها الشارح مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فاذن
هي سهو او اوردها الشيخ نظراً الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف الى مقدم
المتصلة الاولى منفصلة يتبعها ويتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم
ونقيضه وهو عرض لا ضافة منفصلة اخرى يتبعها ايضاً المنفصلة الحقيقية المذكورة و
هو اعني الشارح رجح الاولى على الاخيرة من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة
اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي
التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي
وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة نعم
ذلك اذا حصل اللازم في المثال اعم من الملزوم كما اليد للكتابة لا حرج على
الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني قوله اما ان يكون
ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل
معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضاً وهو من سهو الناسخين قوله
والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها بإما انه لا يخلو الامر من احد الاقسام
البتة بل يوجد واحد منها فقط وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة الى
الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان و
لكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساو في الدلالة فيخفي المناقضة فيهما
كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله فربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان
غير داخل في الحصر اما ما ينفصل الى جزئين فقد ذكر واما ما ينفصل الى اكثر فهو

ويتبع انه ص

وربما كان الى آخره ص

وامازايد واماناقص وهو
يتشعب من قولنا اما تام

يورد بدل الاجزا ما ينفصل الاجزا اليه من اجزاء الجزا كقولنا كل عدد اما تام واما غير
تام وغير التام اما زايد واما ناقص وكذلك اذا انفصلت ساير الاجزا الى اجزا اخر وتبلغ
الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصرة مانعة الجمع والخلو ويكون اصل الانقسام
في الكل من التسريح النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزا الانفصال
فيها اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول ليس هذا
عندي وجدان الاشكال محصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل النسخة
التي وقعت اليه من شرحه سقيمة وليستكشف من ساير النسخ واما ما كان غير داخل
في الحصر فيكفي لنا المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى
قوله ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها باما معنى منع الجمع فقط دون منع
الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشي حيوان شجر انه
اما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد منها باما منع الخلو عن
الاقسام وان كان يجوز اجتماعها وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى حذف
جزء من الانفصال الحقيقي وايراد لازم بدله اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم
اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون في البحر ويلزمه
ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيهما انما يمكن مع النقيض
ليس ما يلزم النقيض وكان يمنع الخلو وههنا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع اذا احذف
احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او
اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده او الخلو وحده اما الاول فلان
الشي لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو
اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق
معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشي لو ارتفع مع
ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع
ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه
النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان نقول هذا الشي اما حيوان
او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا

حيوانا واما ان يكون

للجمع ولا يمنع

الشي اما شجرا وليس حجر والحيوان اخص من اللاحجر فنورده بدله فيحصل منهما
قولنا هذا الشي اما شجر واما حجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يمكن ان يكون غيرهما كالجبل
ثم يكون فلا ورد نا بدله النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه
لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه
ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا
ليس في البحر فنورده بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا
غرق فنورده بدله ويحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون
الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وح
يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه
واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الاخيران فقد يستعملان
في جواب من يقول هذا الشي شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما شجر وبدل
الصدق فيهما فيعني هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما شجر وبدل الكذب
فيهما فيعني انه اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك
ويكون الاول بانفراده مانعة الجمع والثاني مانعة الخلو ويحصل من كل واحد
منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشي ويضاف اليها في مسئلة ذلك القايل
من امتناع خلوه عنهما فيحصل من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحدة من
هذه المنفصلات قد يتالف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما
زوج واما فرد وهذا الشي اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دايم الوجود واما
ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا
الموجود اما ليس بدايم الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشي اما ان لا يكون
شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ينقسم بمتساويين
او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما حيوان او ليس بانسان
هذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان تتالف من موجبة
وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من موجبتين
وذلك ظ ولا يمكن ان تتالف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا تستلزمهما

حيوان واما ما

[illegible]

سالبة حقيقية ومانعة الخلو على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة **قوله** وقد يكون لغير الحقيقي اصناف امر وفها اوردناه ههنا كانه يريد به المواضع التي يستعمل فيها حرف العناد ولا يراد منع الجمع والخلو مثل ان يقول رايت اما زيدا واما عمرا وهو شك في روايتهما ويقول العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي غالب احواله هذان الفعلان مما يتعلق باللغة **قوله** ويجب عليك ان تجري امر المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول هذا بيان كل ما يتعلق بالمتصلات وهو انها على الحمليات فان حكمها في جميع ذلك واحد وقدم الحصر والاهمال من ذلك وسيجيء بيان التناقض والعكس في موضعها ان شاء الله تعالى وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل وامر المنفصل ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع **اشارة** الى هيئات تلحق القضايا وتجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره الادوات هي التي تلحق الهيئات بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيئات دون الالفاظ **قوله** انه قد يزاد في الحمليات انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل الا العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك نقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او نقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى في كلا الجانبين المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية فلفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول ومعنى قوله يجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي ذلك الا انها تلك فاثبت العموم **قوله** ونقول ايضا ليس الانسان الا الناطق فيه مناقضة مضيبين اصلحها انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس يقتضي الانسانية معنى آخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير الناطق بل كل انسان ناطق يريد ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين البشر والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق **قوله**

اقول

ونقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار راهنا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال ذلا لة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالي اذ ههنا اي ثابتا والنظر لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان **قوله** وكذلك نقول ليس يكون النهار موجودا الا والشمس طالعة ثم يدل به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا في النحوي يريد ان القضية بها تبين لاداتين تصير محصورة كلية **قوله** ونقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك هذه والتي قبلها من القضايا التي هي مانع عن ادوات الانفصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا يغير اجزاءها **قوله** ونقول ايضا لا يكون هذا العدد زوجا وهو فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا وهذه ايضا من المحرفات فكل زوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل ما مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا من المنادير العم كجذر العشرة مثلا يكون مربعها ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال آخر لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا ساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب ومتحرك اليد كما في حالة الرمي مثلا **اشارة** الى شروط القضايا يجب ان يراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل ان هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراعى حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكر فليراع ابالقوة او

تصال تسمى تحريفية م

كما لا يحتمل صدق احدهما صحيحا في الى ان وح مفيد التصديق الى حصر القضية تكون محصورة كلية كان كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة وثانيهما صحيح او العاطفة فيكون منفصلة حقيقية والاول اقرب لانه اقرب المربع م كذا في الح

يكمن ان تتالف منها ويكمن ان تتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة و لا يمكن ان تتالف من موجبتين لاشتمالها م وهذا ظ

لتنظر انا فيقال

هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضع وكذلك نقول انما الانسان هو الضحاك بالالف واللام في لغة م

مساويا كالفصول و الخواص المساوية وقد يكون

يعني ان المساواة في الصدق حتى يصدق كل ما صدق عليه انسان ناطق وبالعكس ... نعم من ... الاول ... ح

بالفعل والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المقامات مما يوقع غلطا كثيرا لذكر
في هذا الفصل قوانين لا يحصل معاني ~~بجميع غلطا~~ برعايتها او رعاية امثالها ام
هي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقع القمر تحت
للارض في اي الاوقات هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث
حال المكان كما يقع السقمونيا يسهل الصفراء للارض في اي مكان هو وقد قيل انه
لا يعمل في الصقالبة الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس
حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد ذكر
في باب التناقض مضافا اليه شرطين آخرين كما يجيء ان شاء الله **النهج الرابع** في مواد
القضايا وجهاتها **اشارة** الى مواد القضايا الاخ المحمول في القضية او ما يشبهه وجب
الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية
الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي الى المقدم
بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس يفهم في
اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان اللزوم
والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب
ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فانه يشبه
المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف يحمل عليه وهو
وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كما للمحمول بعينه في انها
لا تخلو من ان يكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات
من مراعاتها فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة
كما يجيء بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي
المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها **قوله** سواء كانت
موجبة او سالبة من ان يكون نسبة الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في
نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او نسبة ما
ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب
او ليس بكاتب او نسبة الضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر الانسان

القضايا الام

النهج الرابع

بر

ليس بحجر فجميع مواد القضايا باعتبار هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة ويشير
الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر **قوله** ونعني
بالمادة هذه الاحوال الثلثة التي يصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ
الثلثة لو صرح بها يقول ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان
في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او قلنا
الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب و
هي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها
في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا
الانسان حيوان حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة
السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم
ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم و
يتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ
وسواء طابقت المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج يمكن
ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منها ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان
العام المشاولة للوجوب والامكان الحقيقي على ما يجيء ذكره وليست تلك النسبة في نفس
الامر شيئا شاملا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين
تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة
من القضية الذي هو الجهة **اشارة** الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية
كل قضية فاما مطلقة عامة الاطلاق وهي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة
او دوام او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان ان الاطلاق
في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات
كما يعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط
من غير بيان شيء آخر من ضرورة او دوام او مقابلتهما والامكان يقابل الضرورة
والكون في بعض الاوقات يقابل الضرورة اذا اعتبر التوقيت فالمطلقة باعتبار
الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام

الدوام

الايجاب ودوام السلب لا دوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني من الاقسام
لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويسمى الشيخ هذا القسم بالاطلاق
قول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او
دوام او لا دوام مع انهام ذلك الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم
انما تتناول ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا تتناول ما يكون مشتملا
على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ هنا جميع
الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث
العموم **قوله** واما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير
ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة هذه هي الاحوال التي يمكن ان يتبين بها القضية
التي فيها حكم والمطلقة العامة انما تتناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان بين ص
منها لانه لا ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم و
الاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت الضرورة
حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر
الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة لئلا يشتبه بالضرورة وسمى الخالي
عنهما بالوجود فانه لا يسمى بعدهما الا الوجود فقط والتقسيم حاصر لان الحكم
اما ضروري واما غير ضروري وغير الضروري اما دائم واما غير دائم **قوله** والضرورة
قد يكون على الاطلاق كقولنا الله تعالى حي وقد يكون مستعملة بشرط والشرط اما دوام
وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني ان الانسان لم نعني بها ص
يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه
ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه
هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل
متحرك متغير وليس معناه على الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام
ذات المتحرك متحركا والفرق بين هذا وبين الشرط الاول ان وضع فيه اصل الذات لان الشرط الاول فيه
وهو الانسان وهنا وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له
ذات وجوهر والحركة انه متحرك وغير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك

او شرط محمول او وقت معين كالكسوف او غير معين كالتنفس لما فرغ عن بيان
الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة ومشروطة
والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط واما
في الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم
فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت
معه واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة بما يشتمل عليه
القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان شرطان
بما يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل
اما متعلق بالموضوع او متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته
الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس له ذات تباين
ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة
ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب
والسلب واحد غير مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب
ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام ليس بكاتب ومع يصير السلب
جزءا من المحمول وكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة
والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد يتقارنه كالمتحرك والمحمول
الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دامت
الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل
تحت المشروط بحسب الذات فلا فائدة في افراده قسما للمشروط بالوصف مطلقا
يشمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم
الثاني وحده وهو المراد هنا بالمشروط بحسب الوصف والضرورة بشرط
المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ح ب فان ح يكون بالضرورة
ب ما دام كونه ب وهي ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وساير الضروريات
متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما لا بالتساوي والفائدة
في اعتبار هذه الضرورة ان تعلم ان القضية خالية عن ساير الضروريات مع كونها

فعلية **قوله** والقضايا المشروطة الاول وان كانت بالاعتبار غير الضرورية المطلقة
التي لا يلتفت فيها الى شرط فقد تشتركان ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم
او اشتراك الاخصين تحت عام اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات
وجود دايما وما يشتركان فيه المراد في قولهم قضية ضرورية الضرورية بالشرط الاول
اعني شرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دايما وعلى ما لا يكون للذات
وجود دايما والاول يساوي القضية المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا لها
بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان مغايرا المطلقة بالاعتبار وانما تساويان
لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار
جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم يقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هي فقوله
لتسميتها دخلت المطلقة تحتها فهما تشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم
وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة
التي يدوم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا
دوامها وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة تشتركان في
معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت عام والمعنى المشترك فيه
الذي هو اعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون
ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دايما وعلى التقديرين
جميعا فما تشتركان فيه اعني الضرورية بحسب الذات مطلقا هو المراد في
قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي **و**قد يوجد في بعض النسخ
بدل قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير
يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى
قوله واما سايرها فيه شرط الضرورة والذي هو دايم من غير ضرورة فهو من اصناف
المطلق الغير الضروري يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي
المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي
وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت غير المعين فهي مع الدايم
الغير الضروري اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضرورات

لا يشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا
للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما
دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروري الذاتي
وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة
او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان القضية اما مطلقة
واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي
العامة **و**الثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي
الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها فيكون المطلقة بحسب
هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة **و**امثلة المطلقات في التعليم الاول
كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف
اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما
حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافرودیسی ومن تبعه
حملوها على الخاصة الخالية عنها **قوله** واما مثال الذي هو دايم غير ضروري فمثل
ان يتفق لشخص من الاشخاص الصاحب عليه او سلب عنه صحبته ما دام موجود الذات
ولم يكن بحسب ذلك الصحبة كما انه قد يصدق ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام
موجود الذات وان كان ليس بضروري والجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري
والدايم لان كل دايم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه وان اتفق وجوده فهو لا يمكن ان
يدوم مشاولا لجميع الاشخاص التي وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد
بينا ان كل ضروري فهو دايم فالضروري والدايم متساويان في الكليات و
اما في الجزئيات فقد يختلفان كما مثل به الشيخ في الانسان الذي يتفق ان
يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدايم فيهما يعم الضروري وغيره والعلوم
انما تبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى
الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي
حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معنياهما المختلفان سواء
تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا **قوله** ومن ظن انه لا يوجد في الكليات

غير ضروري فقد اخطأ فانه جايز ان يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه آن كانت لذا شخاص ايجاب او سلب وقتا ما بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب وللنيرين من الكسوف او وقتا غير معين مثل ما يكون لكل انسان مولود من التنفس او ما يجري مجراه هوكلامه لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيين فانهما ليستا بضروريتين الا في وقت ما **قوله** والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات قد يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم الوجودية كاختصاصها به وان كان لا ايشاح في الاسماء هذه هي المسماة بالموجهة المذكورة وهنا لم يذكر الدايمة غير الضرورية مع انها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدايمة غير الضرورية تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها فيشبه ان لا ينفك عن هذا الاعتبار **اشارة** الى جهة الامكان اما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة وهو الامتناع عما هو موضوع له في الوضع الاول وهنا كل ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا عما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اي الثاني الخاصي يعني غير ما ليس بضروري فيكون الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير الامكان مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه

ضرورة العدم

ليس بممكن بهذا المعنى الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب م

اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغايرهما ومفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول انه ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع له الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع نقاديه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب بكونه ما لازمها السلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل الانضياف فيلازم سلب الامتناع فقط **قوله** وهذا الممكن يدخل فيما الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف يريد ان الامكان الخاص لما كان باز اسلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على ساير الضروريات المشروطة **قوله** وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوهه لكثرة وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد مثل له بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة لها ولا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان باعتبار فيها مشاركة في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وتوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين فلم يتلق

للجانبين

وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد
ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما
يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر الا بالمجاز
وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع
عليه وعلى صفته بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على
الاخير وجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص **قوله** فيكون ح الاعتبارات
اربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة انما ينبغي ان يكون
الاعتبارات خمسة لان ماله ضرورة ما في جانب العدم ما ينقسم قسمين باعتبار دما له ضرورة
ما في جانب الوجود الذي له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع تحت
قسم واحد هو الضروري مطلقا ليكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طوى اسما
تحت قسم لاشتراكهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما
قوله وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار
ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل يجب الالتفات
الى حاله في الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم
في اي وقت فرض له من المستقبل فهو ممكن وهذا معنى رابع للامكان وهو
الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال
من الامور الممكنة اما موجودا او اما معدوما فيكون انما سلبهما من حاق الوسط
الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب له
الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها ايكون موجودة اذا حان وقتها
ام لا ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا **قوله** ومن
يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يجب انه
اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله بل فرضه معدوما
فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك وبعض من اعتبر هذا
الامكان لما تنبهوا الا ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد
بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في

والقسمة لا تصير حاصرة بدونه ان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود م

لا ينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقيده بالاستقبال لان الاول ليس ربما يتعان [illegible] م

الحال

الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالي
يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم يضر ضرورة العدم فلا يضر ضرورة الوجود
وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه
بل يقتصر على اعتبار الاستقبال **اشارة** الى اصول وشروط في الجهات وههنا
اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود لا ينافي الامكان وفي بعض النسخ اعلم
ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول و
الموجود بالقسم المشروط يصدق عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي
المعدوم في ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء
متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري
له ان يتحرك في كل حال في الاستقبال المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا
ينافي الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة ويريد بذلك رفع الشبهة التي
ذكرها انا الكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث تقتضيه ضرورة ما ذاتية
او غير ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث كذلك فهذه اقسام ثلثة والاول يدخل تحت
الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الا
الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك
لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اخذا في وقتيهما فكيف ينافي الامكان
الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل
يصدق عليه لان الواجب اذا اعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان
يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم
الامكان لضرورة داعية الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية
فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتمانعان عن
التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع
الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم
في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاولى **قوله** فاعلم ان الدائم غير الضروري
فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه

وان لا يتحرك م

لان الامكان الاول سلب ضرورة العدم والثاني اذا كان ضروري الوجود فلا فائدة في [illegible]

وم

وليس ذلك السلب بضروري وهذا بيان ايضا لما تقدم مثال جزئي سلبي و
كان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظ **قوله** واعلم السالبة الضرورية
غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية
التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشيا وتفاصيل مفهومات
الممكن قد يقل لها التفطن فيكثر بسببها الغلط القضية الموجهة تسمى رباعية و
موضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب
ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا تقاربا لم يخل اما ان يكون الجهة متقدمة
على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متاخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة
والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان
يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية
هي التي يلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي يلازم الممكنة
العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي يلازم الممكنة العامة الايجابية وان
سلبتهما معا فهي يلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت
على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما
مر ذكره وسالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي يلازم الضرورية المقابلة
للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي يلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين
والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا
دوام فهي يلازم ما يتردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة
فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل تعمهما ان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة
وسالبة الوجود الايجابي يلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب
وسالبة الوجود السلبي يلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب
اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا
نعني به ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف
بج كان به موصوفا في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما
او غير دائم بل كيف اتفق تحقيق القضايا يا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو شيئان

للخارجي

ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول احكاما
سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان احدهما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم الكلي
لان الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد
يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات
والمحصورات وبيانه انه ان اخذ مع لاحق تشخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان
كان موضوعا للمخصوصة وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو
اما ان ينظر الى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث
تلك الطبيعة مقولة عليها اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج
كان كليا موجبا والا جزئيا والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق
بين الكل والكلي بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي متقوم
للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو
مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكل وكل واحد بان كل واحد من
العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولقائل ان يقول في هذا المثال يفيد التبعيض وفي قولنا
كل واحد من يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بسبب اشتراك الاسم
والمثال الصواب ان يقول مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس
شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج
ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في المهملات وذلك لفظ كل لا يضاف
اليها هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف
الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما
يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف
للعرف والتحقيق فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انسان
وثالثها انا نعني بالموصوفات بج بالفعل جميع المفروض الذهني والموجود
الخارجي ولا يشترط فيها التخصيص باحدهما فانا الحكم على كل واحد من الصنفين
احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك وذهبوا الى ان المراد به
ما يوجد منهما في الخارج فقط على ما سياتي ذكره ورابعها انا نعني بالموصوفات

والاول هو الكلي العقلي والثاني ان كان حاصرا لجميع فيها بقوله عليها م

لانه

في سواء يوصف به دايما او غير دايم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام
واللادوام هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليه في صدر النهج
لهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات
بحسبه **قوله** فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقتا ما
او حال كذا او دايما فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا اعم المفهوم
من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وبهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما
مع حصر فيشير الى المفهوم من اطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو ظ **قوله** فان زدنا
تاسيا فشد وجهناه يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار **قوله**
وتلك الزيادة تشمل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد
مما يوصف بج دايما او غير دايم وهذا حال الموضوع وكذا هذا الشرط الذي يخالف
شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين الجهة التي لوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته و
بين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع **قوله** فانه ما دام موجود الذات فهو ب
بالضرورة وهذا بيان جهة القضية **قوله** وان لم يكن مثلا ج فانا لم نشترط انه بالضرورة
ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب
ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام
موجود الذات انسان حال كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب **قوله** ومثل ان
نقول كل ج ب دايما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان
الذي ذكرناه يوصف به ب دايما ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه
هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في كل حال او يكون دايم الكذب اي انه هل يمكن
ان يكون ما ليس بضروري دايما في كل واحد واحد ومسلوبا دايما عن كل واحد او لا
يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا
محالة فامر ليس على المنطقي ان يقضي فيه بشيء يريد بيان ان الدايم غير الضروري
وهو ظ وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا ينافي الضرورة **قوله**
وليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقة فقد ينظر ايضا
فيما لا يكون الا كاذبا يريد ان المنطقي اذا طلب تحرير الكلام ولم يلتفت الى حال

المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا بحال الصدق نافع في الكتاب
النحوي ولا الكذب ضار **قوله** ومثل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان
المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات بل وقتا بعينه كالكسوف او
بغير عينه كالتنفس للانسان وحال كونه متحركا له ج وهو ما لا يدوم مثل قولنا
كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات لبيان المذكور بيان حال الموضوع
وقوله حال كونه متحركا له ج وهو ما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دايما ما دام
الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دايم ما دام الذات وفرق بين الضروري
بحسب الوصف وبين الدايم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني
عرفيا وسمى المتناول منهما للضرورة او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول
لهما خاصا ولم يفصل احكامهما بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفسير
ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر
المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون
كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فان
هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادايم **قوله** ومثل ان نقول
كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب بالامكان
العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة قوم فان لقولنا كل ج ب بالوجود وغيره
وجها آخر وهو ان معناه كل ج مما في الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب وقت
وجوده هولاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل
في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل وصح ج او ما سيكون ج
في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في تحرير
الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب في
وقت وجوده ذلك وهذا المذهب بحيث قد ذكر فساده المعلم الاول و
ذلك لان ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد
يتبين في ابواب القياسات ويطول شرحها **قوله** وقد يكون قولنا كل ج ب
بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ج ب مثلا بالامكان

الاخص فمعناه كل ج في اي وقت من المستقبل يفرض يصح ان يكون ب وان لا
يكون هذا مذهب اخر نابع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب
بالقوة ما يشمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه
كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعته كما لاكثر
وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح
ح ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل
ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة
الى الحيوان كذلك **قوله** ونحن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان كان
الاول هو المناسب يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار اذا فرض صادقا
وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي
يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور **اشارة** الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات
انت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق
العام الذي يقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب يتناول كل
واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف الذي ذكرناه ولا يعين فيه الوقت
والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج نفي عنه ب من غير
بيان وقت النفي وحاله يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على
قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع احاد الموصوفة
بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا ما يقابلهما بل على وجه اعم منها جميعا وقد
عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه العدول فقال كانه يقول كل واحد واحد
مما هو ج نفي عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره **قوله**
لكن اللغات التي نعرفها قد تعطلت في عاداتها عن استعمال النفي الكلي على هذه
الصورة واستعملت للحصر السالب لفظا يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه الاطلاق
فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شيء مما هو
ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد
من الموصوفات بج ما دامت موصوفة له لا ان لا يوضع له ولكن ذلك ما يقال في

يصح ان يقال ذلك صح

الكلي صح

هذا الضرب من الاطلاق

فصيح لفظ الزمن هو ج ب بنيت وهذا الاستعمال يشمل الضروري وضربا واحدا
من ضروب الاطلاق الذي شرط في الموضوع اراد بان المفهوم من صيغة السلب
الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغة العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد
الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بها وضع مع عدا وجهي الدائم واللادائم
والضروري واللا ضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط
بالوصف لان الدائم اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من
الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع اشخاص وذلك لكونه غير صادق
عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في لفظ الفرس **قوله** وهذا قد غلط
كثيرا من الناس ايضا في جانب الكلي الموجب اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة
يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح
ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده
اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف المطلق
العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة
وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه الشيخ عرفيا عاما **قوله**
لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ به هو ما يساوي قولنا
كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال والمطلق الكلي
الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ج يسلب عنه ب سلبا غير ضروري او
دائم هذا الكلام يوهم انه يريد رد السالب الى المعدول ولو كان كذلك لكان له
وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم تكن صيغة السالبة
كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتفعت الى الموجبة ودلت
على الاطلاق وهادونا المعنى السلب لكن الشيخ لا يريد العدول على ما صرح
في الشفا بل يريد به تقديم السلب على الرابط مع تقديم السور والموضوع عليه
كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال هو ما يساوي
قولنا ولم يقل هو قولنا **قوله** واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين والفرق
بينهما ان قولنا كلية بالضرورة ليس ب يجعل الضرورة حال السلب عن واحد واحد

الاطلاق في جميع صح

قال في الشفا فان شئنا ان نخص السالب الكلي لفظا مطلقا على الوجوه كلها العموم فالاولى ان نستعمل لفظ ولا ايجاب كان نقول كل ج ليس ب فان لا يوجد ان يكون كانا قلنا كل واحد مما هو ج موصوف فانه لا يوجد ... وشرط ان لا يكون هذه القضية ان يكون المقصود ... كل واحد ... فان ... على ايجاب السلب ... او معدول والا جاء الحمل ... على ايجاب المحصل على سلب ... الكلام

وقولنا بالض لا شي من ج ب يحتمل الض لكون السلب عاما والحصر ولا يتعرض لواحد
واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل كل
مع احدهما صح مع الآخر وعلى هذا القياس فافرض في الممكنات اى لا بعد بين تقديم الموضوع
على الجهة والسلب وبين تاخيرهما عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار
وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالض عن واحد واحد من الموضوع
والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن احاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا
فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن ضرورة
السلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي
تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل ويتعلق بكل واحد يفرض تعلقا بالقوة لاستلزام
الحكم الكلي على اى واحد يفرض والحاصل ان الاصل تساوي دلالتهما في جميع المواضع
ولا يخالف الفرق في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السالبة المطلقة توهم
الدوام بخلاف الموجبة فهذا الفرق انما يظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية
اذ الض لا يحتمل الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة
اذ هي محتملة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالض فظهر ان الفارق هو
العرف لا غير ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر هو هذا تنبيه على
مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل اعلم ان اطلاق الجهة يفارق
اطلاق الحمل في الحق وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا
اذا كان وقت ما ان لا يكون فيه انسان اسود صدق فيه كل انسان
ابيض بحكم الجهة دون حكم الحمل وكذلك امكان الجهة ايض فانا اذا فرضنا في وقت
من الاوقات مثلا ان لا لون الا البياض وغيره من التي لا نهاية لها صدق في
ذلك الوقت بالاطلاق ان كل لون هو بياض او شي ابيض باطلاق الجهة وقبله كان ممكنا
ولا يصدق هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص يكون
كل لون بياضا بل ههنا الوان بالض لا يكون بياضا وكذلك اذا فرضنا
ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان
انسان وقبله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل المحمول ويكتب في آخر

الفصل

الفصل ان هذه الزيادة كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في
هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يحمل الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل دائما في
الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب الشيخ المذكور والمذهب التابع منه
كما مر ومن اعتبار الحمل ان يحمل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود
او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ظاهرا
في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع
الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد
اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة الاول وهو ان يتفق في وقت لا يوجد فيه انسان
اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود
في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في
العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائما وهكذا الحكم في المثال الثاني
وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا
المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض
عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الكتاب مثالا لاختلاف
دلالتي الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن
ان يكون كل ما هو لون بياضا اى في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا
بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد
يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال
الثاني بعينه واما الضروري فيتبين امره ايض من هذين المثالين لان في
ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالض
فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق
قولنا كل حيوان بحسب السور ضروريا اى في سائر الازمنة فهو انسان الا
اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل انما حذف
من اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك ايض لم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى
الكتاب اشارة الى تحقيق الجزئيين في الجهات وانت تعرف حال الجزئيين

العقل او

من الكليتين وتنبيهما عليهما وذلك ظ **قوله** فقولنا بعض ج ب يصدق وان
كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت لا غير وكذلك تعلم ان كل بعض اذا (بعض صدق في كل ص)
كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا صدق الايجاب في كل
واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد في
كل وقت يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يستفيد
الدوام بحسب الوصف فاستدل على ان الحكم على البعض لا يوهم ذلك لان الاتفاق
والابعاض متساوية في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض في
ان يكون غير مقتض للدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان
يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات **قوله** وكذلك في جانب
السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق
قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري او بالامكان ولا بالعكس فانك
تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اي مادام ذلك البعض موجودا وبعضها
متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري يريد صحة اعتبار
الاطلاق العام في السلب فان من غلب عليه وهم ما يستعمله العرف ربما ظن
ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب
بعينه وباقي الفصل ظ **اشارة** الى تلازم ذوات الجهة قولنا بالضرورة يكون
في قوة قولنا لا يمكن بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا (ان لا يكون ص)
يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان
العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة
متلازمة يقوم بعضها مقام بعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما
متلازمات متساويتان من باب الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم
منهما ولا ينعكس عليه اذ ليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا
بالضرورة يكون يلزمه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس
اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون كلي ممكنا ايضا ان (بل ربما ص)
لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان لا يكون بالامكان العام

ايضا ومن غير انعكاس ايضا لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص
او الاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه
ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس
بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة (ان يكون وليس بممتنع ص)
ليس بضروري ان يكون وان لا يكون الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما
يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث للوجوب والامتناع
والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه طبقة

الوجوب	وما يقابله	طبقة الامتناع
بالضرورة يكون لا يمكن ان لا يكون ممتنع ان لا يكون	ليس بالضرورة يكون يمكن ان لا يكون لا يمتنع ان لا يكون	بالضرورة لا يكون لا يمكن ان يكون ممتنع ان يكون
وما يقابله	طبقة الامكان	وما يقابله
ليس بالضرورة لا يكون يمكن ان يكون لا يمتنع ان يكون	الخاص يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان يكون لا يمكن ان لا يكون

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى
الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها و
مقابلة كل طبقة يلزم كل واحد من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب
غني من الشرح **وهم وتنبيه** والسؤال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان
كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن ممكن
ان لا يكون وان لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس بممكن فهو ممتنع ان يكون ليس (فالواجب ممتنع ان يكون ص)
بذلك المشكل الهايل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم من ذلك الممكن
ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس ممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن
بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو
ضروري ايجابا او سلبا وهولاء من تنبههم لهذا الشك وتوهمهم ان بايديهم حله هو دون
يغلطون فكلما صح لهم في شيء انه ليس بممكن او فرضوه كذلك حسبوا انه يلزمه
انه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس
فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ايس
ولذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انهم ان فرضوا انه ليس بالضرورة ان يكون

لزم انه ممكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما نقلنا من
سبيله السؤال الذي ذكرهم مما استعظمه قوم من المصنفين وهو منشأ الطاء اشتراك
الاسم وقد تخبطوا باستعمال اهل الممكنين اعني العام والخاص مقام الآخر في مواضع
كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية
وذلك ظ وختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي
اثنان وعشرون المطلقة العامة الضرورية المطلقة والمشروطة بالذات اللادائمة
والضروريتان الذاتيتان اللتان لهما والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام وعلى
الوجه الخاص والمشروط بالمحمول والتي تجب وقت معين والتي تجب وقتا غير معين
والدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية والمطلقة الخاصة اعني الوجودية
باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما
والاستقبالية المطلقة بحسب السور والضرورية بحسبه والمطلقة العرفية على الوجه
العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس

في تناقض القضايا وعكسها كلام
كلي في التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها
ان يكون احدهما بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتى لا يخرج الصدق والكذب
منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم اختلاف القضيتين قد
يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف في الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب
واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف
الحقيقي هاهنا هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما تكون اختلافا
من حيث لا يكون الحكم في احديهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على
الوجه الذي يكون فيها والاختلاف في بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على
وجه لا يقتضي انقسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في
قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا
وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه يقتضيه لامر غير نفس الاختلاف وذاته
وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان

والممكنة عسبه صح
اعلم ان التناقض صح
لها
منها
اصلا والاختلاف صح



هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الانسان و
الناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا
ليس بزيد فانهما اقتسماهما لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض
هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون
احدهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في
مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما
الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه وجوده كان
او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا
بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه
نظر اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم يظنون انه كذلك في
نفس الامر والمحققون يابونه لاستناد الحوادث في انفسها الى علل يجب بها وتمتنع
دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى يجب لذاتها كما تبين في العلم الالهي فاذن
التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه الاقتسام كيف كان ولذلك
قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب
منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما
ذكرناه من رايهم فيه قوله وانما يكون التقابل في الايجاب والسلب اذا كان
السالب منهما يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شيء وكان لا يصدق
فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب شيء فلم
يصدق فمعناه ان مخالفه الايجاب كاذبة لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن
مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل ان
تراعي في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية
في كل واحدة منهما هي التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى المحمول و
الموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل و
المكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف يريد ان يبين الجهة
المذكورة في حد التناقض التي لذاتها تقتضي انقسام الصدق والكذب وهي

يقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط آخر في المحصورات
فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان با
لمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم
شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو ان تراعي في
كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين
متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في
الموضوع وفي المحمول او فيما يشبههما يعني المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشرائط
الستة المذكورة في اخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء
او الكل وفي القوة والفعل وفي المكان وفي الزمان قوله وغير ذلك مما علمته
يريد السور والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف
في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة
يرجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود
جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا
الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في
الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي
لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل
وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق وفي
الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن وليس بموجود اي وقتا آخر راجع الى
المحمول واقول انها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات وقد يتعلق اما بالموضوع وحده
او بالمحمول وحده كما ذكره الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور تصلح
لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد
يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص بالحدود مثاله اذا قلنا الشمس
يجفف الثوب الندي ان لم يكن الهوا باردا شديدا ولا يجففه ان كان [illegible]
لم يكن عدم برودة الهوا جزءا من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا يجفف الثوب
الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة

الهوا

الهوا غير الشمس مع عدم البرودة او قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها
حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة كان غير ما يمثل به من الاسود
مع السواد او لا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذا
اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون
بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما فالحاصل ان
اعتبارها لا يخصه من حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه
والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها سببا لاعتبار الحملية
قوله فان لم يكن القضية مخصوصة احتيج ايضا الى ان يختلف القضيتان في الكمية
اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني الايجاب والسلب والا امكن
ان لا يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان
مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب او يصدقا معا مثل
الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس
بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون احدى
القضيتين كلية والاخرى جزئية يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع
اختلافهما في الكيف ومع حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض الا مع وجود
شرط آخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها يصدقان
معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا
فلذلك الاختلاف بتلك الشرائط وان كان مقتسما للصدق والكذب
في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا
لكان مقتسما في جميع المواضع قوله ثم بعد تلك الشرائط قد يحتاج فيما تراعى الجهة
الى شرائط تخصها يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد على
هذه التسعة على ما يخصها قوله فليكن الموجبة اولا كلية ولينظر في المواد
فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان
كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا
احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب

غيرها في الآخرين وليكن ايضا التناسب في الكلية وليعتبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس
ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس كل واحد من الناس بحجر بعض
الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وبهذا الاقسام
حاصلها اعتبر من نسبة الصادق والكاذب في كل مادة يريد امتحان المحصول
المتناقضين في المواد الثلث فاورد امثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة
الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها

قوله والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة بان يوضع
لوح هكذا

موجبة كلية — متضادتان — سالبة كلية
متفقتا الكمية — مختلفتا الكيفية
متناقضتان — متناقضتان
موجبة جزئية — داخلتان تحت التضاد — سالبة جزئية

الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين
تحت التضاد لدخولها تحت الكليتين وحالهما جواز اجتماعهما على الصدق دون الكذب
كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما المتداخلتان في الطرف
سميتا متداخلتين لدخول احديهما في الاخرى ومختلفتاهما معا وهما المتقابلتان

ان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب في شيء من المواد
الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق مقتضى المطلق والوجودي ان التا
تداولوا على سبيل التحريف وقلة التامل ان المطلقة نقيضها من المطلقات ولم
يراعوا فيه الا الاختلاف في الكيفية والكمية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف
يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل فانه ان عنى بقولنا كل
ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اي اريد اثبات ب
لكل واحد من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمتنع ذلك
لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب مناقضا لقولنا ليس بعض ج ب فيكذب
اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل ولم يجب ان لا يوافقه في الصدق
ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل
جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد او عن البعض اذا لم يكن في كل وقت

زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات متناقضة اذا تخالفت في الكيف والكم معا وغفلوا
عن شروط يختص بذوات الجهة لا بعينها وتبعها مشايخنا والحق ان المطلقات المتخالفة
في الكيف والكم عامة كانتا وخاصة قد يجتمع على الصدق بل المتضادتان التي هي
اشد التقابل امتناعا عن الجمع على الصدق قد يجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة
وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب
مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم قوله
بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج هو دائما
ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي هو بمعنى كل ج ينتفي عنه ب بلا
زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب وانت عرفت الفرق بين هذه الدائمة و
الضرورية ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب
عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب
التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دائما هو ب
لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة
في الكيف التي هي اعم من الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام
ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية
تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني و
الثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة السالبة وللسلبية هي
الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا
يجوز ان يكون نقيضهما ضرورية مخالفة لانهما يكذبان معا ان كانت المادة دائمة
لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فانها تكذب لان المادة
دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات في
الاربع بالتفصيل وابتدا بالكليتين وبين ان نقيضيهما الدائمتان الجزئيتان
ثم قال وانت عرفت الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تناول الدائمة
لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا
بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق

واما دوام سلب ضروريا
كان او لم يكن م

اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف الذكر
وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما
يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الكل والازمنة وربما يتخالفان
في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا
على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكانت المطلقة العامة تناقض المطلقة
العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك على ما سيجيء بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص
هي التي خصصناها نحن باسم الوجودية ش قد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه
اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما ينفصل على الاول الى الضروري
الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا
الى ما يخليان عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري
اما ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم اما دائم موافق
واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة
كما وقعت هنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة او وجه لا يخلو
الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب كان
نقيضه ليس انها بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنه
كذلك ش وفي بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك و
الصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس بنقيض لاحد من
الوجوديتين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخين ومما
يدل على ان الحق هو الاخير انه قد اورد في نقايض باقي المحصورات حكم الطرفين
لا ضرورتهما قوله واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي
ذكرنا كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دائما له ايجاب ب او
سلبه لانا اذا سبق الحكم ان كل ج ينفي عنه ب وقتا ما لا دائما فانما يقابله ان
يكون نفي دائما او اثبات دائما ولا تجد له قضية لا قسمة فيها مقابلة او يعسر
وجودها ش اي لا تجد قضية تشمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب
والسلب والايجاب لانهما لا تتلازمان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة

يشمل

يشمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج
ب بتلك الجهة قوله ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج انما
هو بالوجودية بل اما كل ج ب دائما او لا شيء من ج ب دائما ونقيض قولنا ليس بعض
ج ب اي ليس بهذا المفهوم قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب وذلك
ظ واعلم ان قولنا كل ج اما دائما ب واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها
ان يكون ايجاب ب على كل ج دائما والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث
ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائمين قوله ولا تظن ان قولنا
ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب
هو معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا
بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الآخر ش يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق
ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع
على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا واطلاق السلب لا
يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام هي
غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كان
الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين وذلك
مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي
كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المتعارف
في العبارة عنه في السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان
كل واحد من ج ب وفي كل زمان له وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا
بانه ج بالضرورة او غير الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم
من اللفظ المتعارف في السلب الكلي الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد
يستعملون في القياسات المطلقة تناقض بعض المطلقات على انها مطلقة
ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض فلما ابطل الشيخ اراد ان يحمل لذلك محملا تتمشى
بمحملين اولاهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع
و ح يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف

يحمل

في الموجهة فانه يشمل الضروري ايضا الدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل
اللادايم بحسب الوصف بخلافه **قوله** فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض ج
ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضا
للسالبة الكلية هذا الموضع بحث ونظر لانه ان اراد ان المطلقات العرفية متناقضة
كان بطلانه ظاهرا لان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال
كون الحكم لا دايما بحسبه ايجابا وسلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية يناقضها
المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم
عرفيا لادايما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه
لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدقان ايضا معه لكونه لادايما
بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة
ذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع
فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما
مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص
من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللاد ايم المخالف **قوله** لكنا لم نكن قد
شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي اي كان الاطلاق اولا عبارة
عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف **قوله**
ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي بهذا الشرط قد ذكرنا ان لمحصلي اهل
هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب
اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو
الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه
الذي ذهب اليه ههنا حتى يمشي التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعا
وبانه ان العرفي يمكن ان يوخذ متناولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان
يوخذ غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول
والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندري **قوله** لانه ليس اذا كان كل ج
ب كل وقت يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا فيغني

فيه حكم ص

ليس

ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي
ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا اما العرفي الوجودي مطلق غير
ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض في جنسه ونقيضه هو نقيض
العرفي العام مضافا الى الضروري اما الثاني الموافق **قوله** والقوم الذين سبقونا
لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان اصطلحوا على هذا وبيان هذا فيه طول بل يريد
ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات
متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم
الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول المطلقات
قوله كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراهما لا يمكن حمله على العرفي
وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعملت المطلقة حيث لا يمكن ان تحمل
العرفي فيها هناك **قوله** وان كانت الحيلة ايضا ان يحمل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه
في زمان بعينه هذا هو الحيلة الثانية في ان يحمل المطلقات بحيث يتناقض وهو ان
يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي والحال كما ذهب اليه قوم في
تفسير المطلق وقد ذكرناه **قوله** لا بمعنى كل آحاد ج بل كل ما هو موجود في ذلك الزمان
وكذلك قولنا ليس شيء من ج ب اي من جيمات زمان موجود بعينه وح فانا اذا
حفظنا في الجهتين ذلك الزمان بعينه بعد ما صار ما يحسبان يحفظ الحفظ سهل صحيح الشاهير
اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب
هذا الاعتبار لان هذا الحكم على جيمات زمان ما بان جميعها ب وبان بعضها ليست
في ذلك الزمان بعينه لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب اقول وهذا ايضا
يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى
اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في
ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه
الجمعة فهو صايم ذلك النهار فهو يناقض قولنا بعضهم ليس بصايم ذلك النهار واما
اذا قلنا كل انسان موجود نهار هذه الجمعة فهو مصل فيه فانه لا يناقض قولنا
بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في

هذه الحيلة تخصيص موضوع المطلقة بالافراد الموجودة
في زمان معين من الازمنة الماضية او الحالية
وهي غير كافية لجواز تصادق السلب والايجاب
بالفعل على تلك الافراد بكون الايجاب فيها
في زمان والسلب في زمان آخر نعم لو كان معين
الزمان في جانب الحمل لكان كافيا ومن هنا
نظهر ان قوله لان الحكم على جيمات زمان ما
بانها جيمات وبان بعضها ليس في ذلك
الزمان بعينه لا يجتمعان ولا يرتفعان
لا يناسب ما ذكر الشيخ وكذا قوله وهذا
ايضا يحتاج الى شرط الخ لان الزمان في
المقابل لم يعتبر في جانب الوضع بل
في جانب الحكم رح

البعض بحسب فيصدق الحكمان معا كما ذكرنا في المطلقات الا ان قيد اصل الطرفين بالدوام كما كان **قوله** وقد قضى هذا قوم لكنهم ايض ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرايط طها عنا في ليرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفا **قوله** ان هذا مذهب قوم تنشيرلا كما لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احديهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا العكس الى السالبة الكلية المطلقة وكانت المادة قولنا لا واحد من الكتاب بالموجودين في هذا الزمان بما لك الى وقد ذهب ينعكس عندهم الى قولنا لا واحد من ممالك الى وقد ذهب بكاتب لانه متى الموضوع على شرطه فانه يكون في هذا الزمان من ممالك الى وقد ذهب مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايض مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج من هذه الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم ليس بتمام وثانيتهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرايط كثيرة الفوايد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي يكون بحسب اشتراك المحمولات الى الموضوعات في طبايعها وهي حين يحصلون الجهات مشتملة بلا سواء مع يعرضون عنها فاعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين بان ذلك يجعل الحكم خزئا المتعلقة ببعض ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان معين وترك الموضوع مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقيت صادقة على الضرورية الوقتية وعلى غيرها وحينئذ يكون المتناقضان مطلقتين من جنس واحد ولا يقع في القضايا المتناقضة متناقضان متحدتا الجهة غير هذين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق **اشارة** الى تناقض ساير ذوات الجهة اما الدايمة فنقائضها تجري على نحو ما نقضنا الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى وتقرب منها فليترف من ذلك قدر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة اللاضرورية هو تلك ايض مضافة للاضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وضعية مخالفة

ان لا يكون ح

مطلقة عامة مخالفة في الكيف وبعض الدائمة ح

اذا كانت وجودية كان نقيضها مطلقة عامة سوضية مخالفة ولهذا كالمتبرهة كلس نقيضها تلك وايض مضافة للاضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدايمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف وهو المراد من قوله وتقرب منها **قوله** واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل ممكن بالامكان الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب اي بل ممكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان دون امكان آخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شيء من ج ب اي الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على هذا القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي بالامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تسه فيه سهو الاولين وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وتمم انت من نفسك ساير الاقسام على القياس الذي اثبتناه وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص يقابله ليس ممكن ان يكون كل ج ب ولا يلزمه انه ممتنع ان يكون ذلك اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزم من باب الضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شيء من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس ممكن ان لا يكون شيء من ج ب وكان هذا القايل يقول بل واجب ان يكون شيء من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يكفي في الحال ان اعتبر عنه بعبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا ممكن ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان فيناقضه قولنا ليس يمكن ان يكون شيء من ج ب اي بل اما ان يكون واجبا او ممتنعا ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب فهكذا يجب ان

ينهم حال التناقض في ذوات الجهة ويخلي عما يتداولون الاقسام بحسب الجهة ثلثة ضرورة
ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول الاولى والضرورة بين
مع الامكان الخاص فالضرورة والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة
لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد بين الضرورتين و
الحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه
الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة الا ان في قوله في اول الفصل
وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب
اي بعض ج ب وبا قيه ليس ب او بقال بالايجاب بالضرورة كل ج هو ا مات واما ليس
ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب الدوام **اشارة** الى عكس المطلقات العكس
هو ان يجعل المحمول في القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق
هذا رسم للعكس المستوي الخاص بالحمليات فان جعل بدل المحمول محكوما به
بدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بالجزء
في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى
قولنا لا شيء من الوتد في الحائط وما يجري مجراه لم يقع لمن له فطانة والقيد
الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل المحمول بكليته موضوعا
والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع
لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا ويجب
اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للاصل القضية وليس
المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابعا له فيه بل المراد
ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل
مستلزما لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لان استلزام
صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه
فانا استثنا نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها
كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الناس حيوان صادق
فزياده اوالكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخه فان اكثر الكتب خالية

اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة
يكون لا شيء من ج ب موضع
تعطر فان الواجب ان يزاد
فيه او بالضرورة صح

من

عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من المتاخرين لم يتنبهوا لها
وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم **قوله** وقد جرت العادة بان هذا يعكس السالبة
المطلقة الكلية وبين انها منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس الا بشيء من
الحيل التي قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس
ولا يصح ان يسلب الانسان عن شيء من الضحاكين فربما كان شيء من الاشياء
بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه يريد
ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت وخاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحسب الحقيقتين
المذكورتين وبين ذلك بان الشيء الذي له خاصة مفارقة قد تسلب عنه بالاطلاق
ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا
لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك كالموضوعاتها
كالمتحرك للانسان فلا فائدة في التخصيص بالخاصة **اقول** ولعل الشيخ انما خص البيان
بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل للعكس المطلق
انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادتين
اوضح منه في المتناقضتين **قوله** والحجة التي يحتجون بها لا يلزم الا ان يوجد المطلقة
على احد الوجهين الاخرين واما ان تلك الحجة كيف هي فهي انا اذا قلنا ليس ولا شيء
من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من ب ج المطلقة والا صدق نقيضها
وهو ان بعض ب ج المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون
د بعينها ج و ب معا فيكون شيء مما هو ج هو ب وذلك الشيء هو د المفروض
لا ان العكس الموجب الجزئي او جبه فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب وقد
كنا قلنا لا شيء مما هو ج ب هذا خلف هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول
واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة
الجزئية وهو انما يبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور وثانيا
بانها تثبت بالخلف الذي يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم
اورد حججا اخرى يطلعك ما سياتي ذكرها واجابه من جهة بان هذه الحجة
ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما يثبت بالافتراض كما ذكره

ويمكن ان يجاب عنه بان مراد الشيخ ان السالبة الكلية
لا تنعكس اصلا لا الى الكلية ولا الى الجزئية بل عليه
قوله والحق انه ليس لها عكس فان الكل في سياق
النفي للعموم وذلك لا يتم الا بالخاصة لا بالموضوع

لا بان تقرر الحجة بالعكس والخلف حتى تتوجه الاعتراض فيقال
الحجة اوردت في التعليم الاول هكذا اذا صدق
لا شيء من ج ب فليصدق لا شيء من ب ج والا
لصدق بعض ب ج ويعكس الى بعض ج ب وقد كان
لا شيء من ج ب او نضم نقيض العكس الى الاصل
لينتج بعض ب ليس ب هذا خلف يعترض عليه اذ ذكره

الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في
موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا
بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات
الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما يذكر بتجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه
احد تلك الانواع لا لانها محتاجة الى بيان اورده هناك وقيل على الافتراض انه
مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس
كذلك لان الحدود ليست بمتباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس
فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء الذي يوصف ب بعينه
في ذهننا ونسميه د هو الذي حمل عليه ج ويلزم منه ان يكون الشيء الذي حمل عليه
ج يوصف ب فيكون بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرفا في موضوع
ومحمول بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا يصيره شيئا
فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات المذكورة
بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحيلتين قوله واما الجواب عنها
فهو ان هذا ليس بحجة اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب عادة العبارة فقط وقد علمت
انهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن
كل واحد واحد من الناس وايجابه على بعضهم فيكون الجمع بنجاح ههنا بان الخلف
يلزم لو كان بعض ج ب مناقضا لا شيء من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على
الصدق فما قيل له انه مع في تلك الحجة ليس بحجة بل ممكن ومثل بالانسان والضحاك
حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعى انها ينعكس الى قولنا كل
ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض
الانسان ضحاك فالخلف انما لزم لو كان هذا يمتنع الجمع على الصدق مع قولنا
كل انسان ليس بضحاك لكنهما قد يصدقان معا فالخلف غير لازم وقد الف
الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ب ج نقيض العكس
المط وقولنا لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب ليس
ب هف فاستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد المط الا اذا كانت النتيجة

بعض ب ليس ب عندما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما
يكون صادقة وذلك لان الموصوف ب قد يمكن ان يخرج عنه ويكون ب مسلوبا
عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء من المستيقظ
بنائم ما دام مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا
التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى
العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما على الوجهين
الاخرين من الاطلاق فان السالبة ينعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها اما على
الوجه الاول منهما فتقريره ان نقول لا شيء من ج ب ما دام ج وليكن عرفيا عاما
ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج
ب وقد كان لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون
نقيض لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرنا
وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شيء من ج ب ما دام ج اذا
كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن
اجتماعهما مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق وكلامه في هذه الحجة مبنية على انعكاس
الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية لنفسها والافتراض لا يفيد الا انعكاس المطلق
لها اما كون العكس ايضا وصفية فمحتاج الى بيان ثم نبينه بان نقول انا اذا قلنا بعض
ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا ما يوصف بج فهو في بعض اوقات
اتصافه بج يوصف ب ويلزم منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا
ب وج فاذن بعض ما يوصف ب موصوف بج في بعض اوقات اتصافه ب وج
تم الحجة واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في عكسه فقول الشيخ
يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفا عكسه يجوز ان يكون
كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا
وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال
القاضي الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما
اوضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما اوضروريا وذلك

والحاصل ان الاصل اذا كانت مطلقة [illegible]
[illegible]

لانعكاسهما على انفسهما هف وقال من تاخر عنه زمانا انا نقول لا شي من الكاتب بساكن
لا دايما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شي من الساكن بكاتب لا دايما لان بعض ما
هو ساكن بدوام سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس هو قولنا اما بحسب الفعل
او الدوام وقال اخر بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا
لئلا يلزم ما اورده صاحب البصاير وقول الحق فيه ان هذا العكس لا يحفظ الكمية
والجهة مقابل يحفظ احدهما وحدها اما الكمية وح يصير في الجهة عامة واما الجهة وح
يصير في الكمية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج وب
ويلزم على ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج واما الحفاظ
الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد يخلو عن الاتصاف به ولا كل
لا اتصافا بب ايضا دايما وكان لا دايما هف وانها قد يتصف بب في بعض اوقات
خلوها عن ج الا لكان دايم السلب عنها وكان لا دايما هف فتلك الذات عند
اتصافها بب يمتنع ان يوصف بج لا دايما لكن ما دامت موصوفة بب وهو المط واما
احتمال العموم فلان بج لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج
احتمل لان يكون اعم منها فيكون شي ما اخر يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات
اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشي فلا يحمل ذلك
لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بب بالوجود بل عن بعضه واما عن كله
فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات
كثيرة لكون الجهة ضرورية في الكل او دايمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او
ضرورية في البعض ودايمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية في البعض
او دايمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ووجودية ودايمة معا في
الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات منها هي ان يكون
وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق مع باقيها واما على الوجه الثاني من
الوجهين الاخيرين فتقريره ان نقول قولنا لا شي من جيهات الزمان الكلاني
بب في ذلك الزمان فانه ما لا يكون لشي مما يوصف به وجودج كما ذكرناه
مثلنا فيه ما للدالف وقد ذهب بدعى صدق حكم العكس في ذلك الزمان

يعكس الى قولنا لا شي من ب في
ذلك الزمان لا ان نشترط في
ب ان يكون موجودا في ذلك
الزمان صح

في ذلك الزمان

ونعني بانه لو لم يكن ذلك حقا لكان بعض ب في ذلك الزمان فالافتراض يكون بعض
ب
د وقد كان لا شي من جيهات ذلك الزمان بب هف والكلام على ما وقع المطلقات
بهذا الوجه قد علم فلا وجه لاعادته **قوله** واما الحجة المحدثة التي هي من طريق المباينة التي
احدثت بعد المعلم الاول فلا يحتاج الى ان نذكرها فانها وان اعجب بها عالم من اهل
وقد بينا حالها في كتاب الشفاء الحجة المحدثة التي اشرنا اليها احدثت بعد الاعتراض
على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي وهي انهم قالوا ج مباين
لب وكل مباين المباين مباين فب ايضا مباين لج فلا شي من ب ج واستدل الفاضل
الشارح على هذه الحجة لفظا بان قال قد يكون مباين المباين هو الشي نفسه فلا يجب ان
يكون مباينا وذلك انه جعل المباين لب هو ج والمباين لج قد يكون ب وقد يكون
غيره وقد كان في قولهم مباين المباين المضاف بفتح الباء على انه اسم المفعول والمضاف
اليه بكسر الباء على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر فهو افاعترض عليهم بما ذكره
ووجه ما اورد هذه الحجة ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على
معان مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد منها هنا التي بالسلب
فمعنى قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم ومباين المباين مباين الى ان ما
سلب عنه شي فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشي وهذا هو المطلقة ماخوذا في بيانه
قوله واما الكلية الموجبة فانها لا يجب ان ينعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع
ولا يجب ايضا ان ينعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع
والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس لذي الرية من الحيوان فانه وجودي ليس
بدائم اللزوم ولكنه ضروري له الحيوان ذو الرية فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان
ذو رية بل انما ينعكس المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا
موجبة لا بجهة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا معينا هو ج ب فيكون ذلك
الجيم ب وذلك الباء ج وكذلك الجزئية الموجبة ينعكس مثل نفسها الكلية الموجبة
من المطلقات لا ينعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا
مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول
ضروريا له او غير ضروري بل ينعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع العكس
انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع

بالفعل ففي العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول ويصير جهة الاصل جهة لمحمول له الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروري فليس بشيء وسيجيء بيانه **قوله** فان كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي طاس جنسها نقيض برهن على انها تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج ب قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب الصافي وذلك لان الحجة عامة غير مختصة بالمطلقات التي طاس جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة والا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل او يناقضه وقيل فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دورا واقرب الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس السالبة الدائمة الذي لم يتبين بعد احترازا اما من الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعي صحته سالبة دائمة و كان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المط المبين فكيف يفيد تعيين المقابل بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطلع مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق و اقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية لما والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دايما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دايما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم لسلب نقيض دوام الاتصاف بب هنا فاذن بعض ب الذي هو ج انما يوصف بج لا دايما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق

السالبة الدائمة بين انعكاس العرض الجزئية المطلقة فلزم الدور وجوابه عنه انه يمكن ان يبين انعكاس المطلقات بانعكاس صح

[illegible]

عجبا لوصف وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف ابتداء بل انما يعطيها الكلية ولذلك لم يعتبرها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبيه فقد يمكن ان يبين بالخلف **قوله** واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج ليس ليس كل ب ج مثل ان الحق انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل ويمكن ان لا يكون شيء ما هو ضاحك بالفعل انسان بل اقول السالبة الجزئية المطلقة ربما يكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثل يصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالقوة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دايما حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي ج وب المتعاندين في وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دايما **اشارة** الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة مسلوب ب عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وفرض ذلك انعكس ذلك وكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري الكلي بل ضده فهو محال فما ادى اليه محال ولك ان تبين ذلك بالافتراض فتحصل ذلك البعض ج فيجد بعض ما هو ج قد صار ب اقول البيان بالخلف باخذ نقيض المط فكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يتبين الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان هذا الممكن هو ما يلزم من فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب الجهة بل هما من الممكنات العامة ما يناقض الاصل مطلقا فلزم الخلف وهو معنى قوله بل مطلقة محال ثم رجع الى المط وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى الى المحال والمحال

ليس

بعد فرضه

[illegible]

لا الاعم وهو المراد من قوله فما ادى اليه وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس
الموجبة الجزئية انما يتاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخييل دور **قوله** والكلية
الموجبة الضرورية تنعكس الى نفسها جزئية موجبة بما بين من حكم المطلق العام لكن لا
يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان
يكون ج كالضحاك ضروريا لب كالانسان وب كالانسان غير ضروري له
ج كالضحاك ومن قال غير هذا فانما يحتال فيه فلا تصدقه فعكسها اذن
الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية على ذلك القياس الحق
انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة لمثل ما مر في المطلقات بل وصفية
لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع وهو اخص من المطلقة العامة
وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان
يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس جزئية موجبة لمثل ما مر في المطلقات
ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان تنعكس ضرورية وبينه بمثال الانسان و
الضاحك ثم قال ومن قال غير هذا فانما يحتال فيه فلا تصدقه اي يحتال
لبيان ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا
كالاصل او لا يكون فان كان فهو المط والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير
ضروري لان الضروري لما انعكس الى غير الضروري فغير الضروري اولى
بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف وهذا غير
صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس ببين ولا بحق
بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى الكل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى اثبات
المط الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل
للضرورة واللاضرورة وانما قال ذلك لان المط لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري
وكان البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض المواد فالواجب
ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا لا ما يثبت ببرهان اخر اذ لو كان قال انه
الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان
الاعم بينا فلكونه اخص منه في نفسه كما صرح به في ساير كتبه وما تمسك به

الفاضل الشارح في استعمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا حاصلا
في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده ضعيف وذلك لانه
ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالضرورة فان
الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا ولما ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان
قوله والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل
حيوان انسان ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوان وذلك **اشارة**
الى عكس الممكنات واما العقنا بالممكنة فليس يجب طا مكس في السلب فانه ليس اذا لم
يمتنع بل امكن ان يكون لا شيء من الناس يكتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون
احد ممن يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا المثال من الحال
في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء وذلك الشيء لا يجوز
ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب طا عكسه
ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع الا من يقول ان الشيء اذا
كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك وتامل حال الا
كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات
قوم فيه بل كل اصناف الامكان تنعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا
كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان
الاعم والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما علمت لا شيء من ب ج
فبالضرورة لا شيء من ج ب هف وربما قال ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة التي
وقوتها قوة الموجبة فنقول ان الشيخ في ذلك انها اعني الموجبة انما تنعكس الى موجب
من باب الممكن الاعم فلا يحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لا يكون
ان ينقلب من الايجاب الى السلب فيعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب
وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في
قوته وحسبانهم ان يكون ذلك خاصا ايضا ويعود الى السلب فظنهم باطل قد تحققه
مما سمعته ومن هذا المثال قولنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا يصدق
يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس بانسان **قوله** ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه ربل

برقول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان
يمكن ان يكون نائما من جهة ماهو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ماهو نائم يمكن ان يكون
حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ماهو نائم حتى يكون لها ضرورية من تلك الجهة ورد
الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ماهو نائم اخذ جزءا من المحمول في
الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس ويقال المعكوس
فبعض ماهو نائم من جهة ماهو نائم ممكن ان يكون حيوانا وح يكون كذبه ظاهرا
لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا شيئا آخر غير النائم واما ثانيا فلان
هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية في مادة واحدة
لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقا
قوله وربما قال قايل صاحب لكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب
بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي
منعكسة موجبة ممكنة جزئية وانما حكمنا بانها لا تنعكس لما ذكر لان العكس يجب ان
يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القايلين بانعكاسها
انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه
لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها
قوله وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وتأتي
الفضل عني من الشرح **النهج السادس اشارة** الى القضايا من جهة ما يصدق
بها ويكذب عنها من حيث يتعلق بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صورة الاقوال المؤلفة
من القضايا ومواد ها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله
ونحوه اي من جهة ما يخيل فان التخييل نسبته التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما
للنفس يحدثه القضية **قوله** اصناف القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن
يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات
يريد بمن يجري مجرى القايسين مستعملي الاستقراآت والتمثيلات ووجه
الحصر ان القضية اما ان يقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا يقتضي احدهما
والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او

النهج السادس

لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانها اشرف كان في البحث صح

لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو
المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي
الراي والمقبولات من وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا
يقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفايدة **قوله** فالمسلمات اما معتقدات
واما ماخوذات وذلك لان السبب اما ان يكون من تلقاء نفس المصدق او من
خارج **قوله** والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات
وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا
قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات **قوله**
فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات
والمتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء
غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخ اما ان يحتاج الى
ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات
والثاني لا يخ اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب
يكون بالسهولة والاول هي الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم
المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما
فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس فهو المتواترات واما ان لا يكون وهو
المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها
ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات وما
معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر فهو مكتسب وهو القضايا التي قياساتها
معها واما الظاهر المكتسب فليس ينفع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست
بما نيه فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما يجي بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا
لا انواعا **قوله** فلنبدا بتعريف انحاء الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات
فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة
عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق
فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه

وانما قال في الثلثة وما معها لان الحدسيات تشارك المجربات والمتواترات تشارك المشاهدات والقضايا التي قياساتها معها تشارك الاوليات صح

اولا بالسهولة

يرد

واضح تصور الحدود ومنها ما ان يحتاج فيه الى تامل لخفاء تصور حدوده فانه اذا التبس
التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوجه على الاذهان المستقلة النافذة في
التصور الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك و
الحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف
بعلته فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة
قد يكون هي اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي
يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية
جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية
عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما
لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة
للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال **قوله** واما المشاهدات فكالمحسوسات
وهي القضايا التي انما تستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها
مضيئة وحكمنا ان النار حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل
معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا
هذه ثلثة اصناف احدها ما يجزم بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني
ما يجزم بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهرة
الثالث ما يجزم بنفوسنا لا بآلاتها وهو كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام
الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل
نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من احساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله
وهو يجري مجرى المجربات من وجه **قوله** واما المجربات فهي قضايا واحكام يتبع مشاهدات
هنا تتكرر فتفيد اذكارا يتكرر يقينا كما منها عقد قوي لا يشك فيه وليس على المنطقي
ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده فربما اوجبت التجربة قضاء
جزما وربما اوجبت قضاء اكثريا ولا يخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات
وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مؤلم وانما يستعمل التجربة اذا امنت النفس كون
الشيء بالاتفاق ويضاف اليه احوال الهيئة فيستعمل التجربة المجربات تحتاج الى امرين

احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان
الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فعلم
من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب
حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعرف ماهيته
يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة تقارن هذا
القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد يكون كليا وذلك عندما يكون تكرار الوقوع
بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز
اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب عند
ثالث ولا يمكن اثبات المجرب المنكر الذي لم يتول التجربة **قوله** وليس على المنطقي ان يطلب
السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات
الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي **قوله**
فربما اوجبت الى قوله ويضاف اليه احوال الهيئة فيستعمل التجربة المشاهدة اذا تكررت
مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وضع معين او مع شيء بعينه
فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك
كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود
اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض
لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة يعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه
مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا **قوله** وما يجري مجرى المجربات الحدسيات
وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن
له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس
او على سبيل المذاكرة لم يتات ان يحقق له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا
بان نور القمر من الشمس لهيئات تشكل النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة
المناسبة للمجربات فهي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار المشاهدة
ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات
معلوم بالوجهين وانما يوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري و

ليس من المبادى وستعرف الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير
معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا
واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل
في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها
لغير الحادس ولذلك يعد في المبادى **قوله** وكذلك القضايا التي تسكن اليها
النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الامن
عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة
ووجود جالينوس واقليدس وغيرهما ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات في مبلغ
عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يوثق النقصان والزيادة فيه وانما الرجوع
فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات
وهذه ايضا لا يمكن ان تقنع جاحدها او يسكت بكلام الشهادات قد تكون قوليه
قد لا تكون كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال الذي يتعلق
بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من المتكلمين
ذهب الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات وذلك غير معتمد عليهم واعلم ان المتواترات
ايضا تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل
بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات
حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات **قوله** واما القضايا التي معها
قياساتها فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب
عن الذهن فيحوج فيه الذهن الى طلب بل كلما احضر حدا المطلوب بالبال احضر الوسط
مثل قضائنا ان الاثنين نصف الاربعة فقد استقصينا القول في تعديد اصناف
القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات هذه تسمى فطرية القياسات
والقياس في قولنا الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه
والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد **قوله**
فقد استقصينا القول في تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات
من جملة المسلمات فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات

التواتر مص

وبعضها اما يجب قبولها لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف
بها ومنها الاراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا
الشهرة وهي اراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها
والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى الحكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها
ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان
طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا بان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب
قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف
كثيرا منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته
كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان
نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم
يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك
حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد
تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذ لم تكن بينة
الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك
الكاذب غير الشنع ورب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من
الواجبات واما من التاديبات الصلاحية وما يتطابق عليها الشرائع الالهية
واما خلقيات وانفعاليات واما استقرائيات وهي اما بحسب صناعة وملة

الاطلاق واما بحسبه

كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات
كون الاراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق
بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء
غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما علم منها
بحجج تشتمل على حدود وسطى كساير النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها دون
الاوليات فان الكذب قد يحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر
بالقياس الى جزء في حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا
كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي

فيكون مشهورا مطلقا وخفاء ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا
ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن
وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فانها ربما لم تكتب وقد اشار الى ذلك الشيخ
بقوله وما يتطابق عليها الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات
مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها
ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات
وغيرها كذلك وجميع ذلك فانها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا
الاحسان الى الآباء حسن وعند الاكثرين كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا
التسلسل مح وهو مشهور عند جمهور اهل النظر والاراء المحمودة وهي ما يقتضيها المصلحة العامة
او الاخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد يتقابل المشهورات كقولنا الجبن مذموم
باعتبار وموت الشهداء ممدوح باعتبار قوله واما القضايا الوهمية الصرفة فهي
قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل
ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم و
من المعلوم ان المحسوسات اذا كانت لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات
ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك
الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا لما يكون
الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي تنتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى
النتيجة نكص الوهم وامتنع من قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى
في النفس من المشهورات التي ليست باولية وتكاد تشاكل الاوليات وتدخل في
المشبهات بها وهي احكام النفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها
على نحو ما يجب ان يكون لها او على نحو ما يجب ان يكون الظن في المحسوسات
مثل اعتقاد المعتقد انه لا بد من خلاء ينتهي اليه الملا واذا شاهدنا انه لا بد
في كل موجود من ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا
مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة وانما يثلم في شهرتها
الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه

في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات
فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل شنيع ليس بمشهور بل يكاد ان يكون من الاوليات
والوهميات التي لا يلزم من غيرها مشهورة ولا ينعكس فقد فرغنا من اصناف المسلمات
من جملة المسلمات احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها ولمطابقتها كان
ما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الاراء واما
في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام محض المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل فيها لكن
المقدمات لا ينازعه فيها ويورثها على صورة مقبولة عنده فينتج ما يناقض حكم الوهم
ويكابر الوهم في الامتناع من قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف المنتج اياها
لذاتها واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وبذلك المقبولات اما امور جزئية
مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على
المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل
موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب ان
يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او بطلانها
كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة خلاء وقوله
ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك اي لا يكاد من دفع عن القبول
بالخلاء مثلا يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهو قوله على ان ما يدفع
الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه اولا و
هو مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى
المحسوسات واوقع في ضمائر الجمهور قوله واما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها
تقريرات فاما المقبولات من جملة المأخوذات فهي اراء ماخوذة من جماعة كثيرة من
اهل التحصيل او من امام منهم يحسن به الظن واما التقريرات فانها المقدمات التي
يجب تسليم المخاطب والتي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما مع
استنكار ما ويسمى مصادرات واما مع مسامحة ما وطيب نفس ويسمى اصولا
موضوعة وهذه موضع متعلم اما ان يقبل ويحكم بها واما ان لا يقبل بل يحكم
بها الغرض ما والاول مقبولات اما من جماعة كاعتقاد المشائين ان للفلك طبيعة خامسة

او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبي او عن امام كالشرايع والسنن
او عن حكيم كاحكام ينسب الى بقراط في الطب او عن شاعر كابيات يورد شواهد
او يكون مقبولة من غير ان ينسب الى مقبول عنه كالامثال السايرة وقيل
المأخوذات يتسلم اما ممن هو اعلى رتبة وهي المقبولات او ممن هو ادنى رتبة
الواقعة في المجادلات والاخيران هما التقريرات والباقي ظ قوله واما المظنونات
فهي اقاويل وقضايا وان كان يستعملها المحتج جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب
الظن من دون ان يكون جزم العقل منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات
بحسب بادي الراي غير المتعقب وهي التي تعافص الذهن فيشغله عن ان يفطن لكونها
مظنونة او كونها مخالفة للشهرة الا ثاني الحال وكان النفس يذعن لها في اول ما يطلع
عليها بان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن هنا
ميلا من النفس مع شعورها بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القايل انصر اخاك
ظالما او مظلوما وقد يدخل المقبولات في المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة
مثل نفس يتبع هناك مع شعورها بالمقابل قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق
تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم الغير المطابق المستند الى علة كاعتقاد المقلد
على الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي يترجح فيه احد
طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر جميعا ويطلق تارة على الاخير من
هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالعرف والمظنونات المذكورة هيهنا من هذا
القبيل لا غير فهي نفس ترى وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح بالجزم بها
ولا يتعرض لتجويز مقابلها والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا
لا صادق وقد يكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات في بادي الراي والثاني
هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مندرجان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة
وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات
واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل
فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني غير
اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما

الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو مقابل وهي هـ

والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخاك وقد
يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يكلم الخصوم
المقابلة من خارج جهرا خاين فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم ولو لم يكن خاينا
لكلمهم بكلام يفهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم جهرا اذ لو كان خاينا
لاخفى كلامه قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها
او من المشهورات ولا يكون هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ
واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ هو ان يكون اللفظ فيهما واحدا
والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم
من لفظ العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى
بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول
القايل ملاحم حسن بالسكون او بحسب اختلاف دلالة حروف الصلات فيما الى الاولى
لها بانفرادها بل انما يدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال بما يعلم
الانسان فهو كما يعلم فانه مرة يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب
ما يعرض للفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخرى قد بينت في مواضع اخر من شانها
ان يطول فيها الفروع ويكثر واما الكاين بحسب المعنى فمثل ما يقع بحسب ايهام العكس
مثل ان يعتقد كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل
الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه
انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة فهو مكلف وكذلك اذا وصف
الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذا شرب ما يبرد
من جهة وكذلك اذا الوصف تشبه هذه وبالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه حال
توجب تصديقا لانه يشبه او يناسب لما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي
المشبهات اللفظية والمعنوية وقد بينت الخيالات التي تشبه الاوليات قد تقع في
المغالطات والتي تشبه المشهورات قد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما
معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب
جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف والعارضة له من خارج

اشياء اخر صح

كالاعجام واما المركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود التركيب
وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها
ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وسمه الظاهر كالعين والى حتى كما
لنود وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسم ما يختلف بسبب حذف الموادّ
التي لو لم تحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن لو سكونين فان الغلام يكون
يكون موصوفا به وتميز احدهما عن الآخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب
اختلاف دلايل الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني
من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما
المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق
بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمولفة والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض
ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشي موجود مطلقا لكونه موجودا
بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بان يوخذ لازم
الشي او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل
ذي وهم مكلف لان الانسان ذو وهم ومكلف ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله
قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل السخونة ان يبرد فاذن قد يقع منه على سبيل العرض
اذا شبه المبرد بالذات من جهة البرد الحاصل منهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة
على اثنين والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمولفة وهي جمع المسايل في مسئلة و
وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التاليف ويجيء ذكرها هو لذ
بالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه حال يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب
ما هو بتلك الحال او قريب منه يثير الشبه الجامع لجميع انواع الغلط وهي
عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله واما المخيلات فهي قضايا تقال
قولا فتوثر في النفس تاثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق
وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة
متهوعة على سبيل محاكاته لمرة فتاباه النفس وينقبض عنه واكثر الناس يقدمون
ويحجمون على ما يفعلونه ويمتنعون عنه اقداما واحجاما صادرا من هذا

مضافا الى الحسن او يكون صح

والعرض لزيل السخونة صح

النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات ومن هاد
المشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس وقبضها او بسطها ان النفس لو وردها
عليها لكنها تكون اولية وشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات
ان يكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب فقوله ان يكون لا محكا
التخييل المحرك من القول يتعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته وقوة صدقه او قوة شهرته او
حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وتحريك النفس من الهيئات
الخارجة عن التصديق لان الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس
يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ويمتنعون عنه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولاجله
ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخييل لما يتبعه
اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيأته واما يتبعه المعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته
واما يتبعه امور اذا ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات
الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد يكون بمجرد المطابقة وقد يكون بتخييل الشي
في قد يكون بتنفيره **ترغيب** ويشبه ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من
حيث يوضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الاول و
ربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم فان التسليم بانه حال القضية
من حيث يوضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول
الكتاب ويظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور
والتسليم هو تسليم يخص ما **النهج السابع** وفيه الرجوع في التركيب الثاني للحجج التركيب
الاول للقضايا والثاني لما تركب منها ولا يكون في حكمها وهي الحجج **اشارة** الى القياس
والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شي لا مرجوع فيه الى القبول و
التسليم او فيه رجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة احدها القياس والثاني الاستقراء
وما معه والثالث التمثيل وما معه كل حجة فهي تاليف من قضايا وبحجة لمطلوب
يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار فلابد من ان ينتهي
الى قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع
فيها الى القبول والتسليم ما عددناه في النهج المتقدم بقوله اما واجبا كما في الاوليات

[illegible] التسليم [illegible]

اي لا يكون في حكم قضية واحدة
احتراز عن الشرطية فانها مركبة
من القضايا لكنها في حكم
قضية واحدة صح

وما ذكرهما او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليمها اما حقيقيا كما في الاوليات
او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي الراي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كما
كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذايعات المحرفة التي يكون باعتبار
الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهي يكون بذلك الاعتبار مبادي للجدل وباعتبار
الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها حقة اما القبول والتسليم
او الرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسايل من العلوم وكما ليست عند الاعتبار الثاني لا
كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شي لا رجوع فيه الى
القبول والتسليم او فيه رجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شي هو
كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما لزوم ولا
لاشمل استلزام احدهما للاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر
او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخ اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس
او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما ثالث وهو
التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا او
استقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالجملة
برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا الكلي الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يتعاطى
منهما مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يجري
ويشبه بما يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفى فيه الاقسام
حسبما اعني التام قد يقع في البراهين والذي يدعي فيه الاستيفاء ويوضع على انه
بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل انه يشمل على اكثر الاقسام ولا يدعي
فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل خطابي ويستعمل في ساير الصناعات وما مع التمثيل
فكالقياس الفراسي وكالقياسات الخالية عن الجامع اذ هي ليست بحيث بالحقيقة بل
بحسب الظن والافاضل انما منعوا مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع
التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل بعينه قوله واما الاستقراء فهو الحكم على كلي
بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء
الناس والدواب البرية والطير والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان الحكم

بخلاف ما استقرى مثل التمساح فيما تقدم بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب خلاف
جميع ما سواه القياس والاستقراء يختلفان بتناول الاصغر والاوسط فالقياس
ان تقول كل انسان وفرس وطاير حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والا
ان يقول كل حيوان فاما انسان او فرس او طاير وكلها يحرك فكه الاسفل والخلل
فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر التام ومنه ناقص والاسم يقع
مطلقا على الناقص وهو الذي يذكره الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان
معا لطو ولا يمنع بايراد النقض وما في الكتاب ظ قوله واما التمثيل فهو الذي
يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شي بحكم موجود في شبيهه وهو
حكم على جزئي مثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم
عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف وان كان
المعنى الجامع هو السبب والعلة لكون الحكم في المسمى اصلا بعض المتكلمين والفقهاء
يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت
ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غايبا والمتشكل معنى وجامعا
والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في
الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل
وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردأ انواع التمثيل
ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علة
ويثبتون تعليله تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا او عدما وهو
مع انه يقتضي كون كل واحد منهما علة للاخر عند الجدليين باطل لان التلازم
لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يق
تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا او كذا ثم يسبر فلا يوجد صالحا
بشي من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم يطالبون اولا بكون الحكم معللا
وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المردودات البيانية فما في فيهما تمامكين
ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل
لكونه اصلا دون الفرع اذ ربما اشتمل الى شيئين يكون احدهما علة الحكم التام

اذا حمل الخاص على الموجود في جزئيات فان جعل الكلي الاول اكبر والثاني اوسط والجزئيات اصغر كان قياسا وان جعل الكلي الثاني اصغر والجزئيات اوسطها فهو استقراء ع

وانما الاستدلال دوري لتوقف كلية التلازم على ثبوت الحكم في الفرع لثبوت المعنى فلو اثبت الحكم في الفرع بالتلازم الكلي لزم الدور ح

دون الثاني وقد اختص تحصيل بالاصل ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان الاشكال
برهانا والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشرع ويسمى
في الخطابة اعتبارا والفقه منه جرعة برهانا **قوله** واما القياس فهو العمدة وهو قول
مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر القياس
قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول
المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس
بالاشتراك او التشابه في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه
قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من اقوال وليس
من شرط القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرطه
كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون
مسلما والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون الكذب كما عرفت في باب
العكس وقوله لزم عنه يشتمل ما يلزم عنه لزوما بينا كما في القياسات الكاملة وما
يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا يستلزم القول الآخر
لاضدادها قولا لم يصرح بها ولكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال
فخرج اما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر فكما سيأتي في قياس
المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم
ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم فانما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في
قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيد ان اخذ فيقال قول آخر
معين اضطرارا وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء
من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لا يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا
مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار
ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا اقترن
قولنا لا شيء من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا
وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني
مثل ذلك للزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو ان قول

فلا يكون ذلك

فان

فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزومه ضروريا **قوله** واذا اوردت القضايا
في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت مقدمات والمقدمة
قضية صارت جزء قياس او حجة واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد
التحليل الى الافراد الاول التي لا تتركب القضية من اقل منها يسمى حدودا
مثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم منه كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج
ب وكل ب ا مقدمة وج وب وا حدود وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمات
على نحو ما مثلناه حتى لزم عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان
يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت
قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا شرط في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة
كان يلزم عنه قول آخر واكثرها وانما قال واجزاؤها هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي
تبقى بعد التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى الحشو ولا
تكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة
وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد
التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها تشبه حدود النسب المذكورة
في الرياضيات وهي الاركان التي تقع النسبة بينها **اشارة** خاصة الى القياس
والقياس على ما صنفناه نحن على قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي
لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة
مثل ما اريناه في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه
للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو
لا يظلم فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهي النتيجة
بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغيرا شديدا
لكنها غيرت النبض شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فتجد في القياس احد طرفي
النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانات قد تكون من حمليات
ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة منهما ولنجعل
من شرطيات ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من

السلم ويكون القول قياسا لانه
بحيث لو سلم ما فيه على غير واجب

منفصلات سادجة وقد يكون مركبة منها فاما عامة المنطقيين فانهم اهملوا الحمليات
فقط وحسبوا ان الشرطيات لا يكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات
باصنافها ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد
علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس
وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر المنطقيون قسموا القياس
الى ما يتالف اما من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات
لانهم لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة
والاستثنائيات الموجهة بالشرطيات لا غير ولذا وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الموجهة
الاقترانية من القوة الى الفعل تحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى
الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظ **اشارة** خاصة لذا القياس
الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر ويسمى الحد الاوسط مثل
ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحد من المقدمتين شيء يخصها
مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة وا في مقدمة ويوجد النتيجة انما يحصل من اجتماع
هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج ا وما صار منهما في النتيجة موضوعا او مقدما
مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما صار محمولا فيهما او تاليا مثل
ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر
تسمى كبرى وتاليفهما يسمى اقترانا وهيئة التاليف من كيفية وضع الحد الاوسط
عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان سبيله الاقترانات منتجا يسمى قياسا هذا
الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظ والاوسط سمي اوسطا لانه واسطة
بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على الاخر والاصغر سمي اصغر لكونه جزئيا تحت
الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقسام الحكم الكلي الايجابي والاكبر سمي اكبر
لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب قال الفاضل الشارح اورد ههنا اشكالين
الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج انتج فا مساو لج والمتكرر ههنا
ليس هو في المقدمتين بل جزء من احديهما وهو تمام من الاخرى وكذلك
اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا

الموجهة

الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج قال واجيب عن هذا
بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول
بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي
هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط
لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء والجزء سابق في الوجود فكيف يتقومه
الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس كليا على سابقا في الوجود على
الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في ذلك على الشيخ ثم قال الاشبه ان
يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون
ايضا محمولا على غيره والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق
اقول الجواب عن الاشكال الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو
لج فقد وضعنا المقول في القضية الثانية على ب الذي هو جزء من احد جزئي
القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول
بالسيف والسيف آلة حديدية فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان السيف
قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم
المقتول بالة حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا على الاخر او لا يكون بينهما
تغاير بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبر بهما عن شيء واحد وعلى التقدير الاول
كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد
مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بالة حديدية وينتج ما ذكرناه
وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول
بالة حديدية الذي ظنناه نتيجة انه بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه
مقدمة ولم يكن بينهما فرق الا ان محمولهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل
على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك الجزء والمراد ههنا
شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني
انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت وحينئذ يتحصل من ذلك لا
قولنا فالدرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هي قولنا وكل ما هو في البيت

فزيد مقتول بالة حديدية صح

بالسيف ومفهوم المقتول صح

فهو في البيت على ما سيأتي بعد وعن اشكاله الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان
الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما
بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط شيء فان شرط الشيء هاهنا يراد به
ما من شانه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان
احدهما ماخوذ مع شيء وان لم يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه والثاني ليس ماخوذا
مع شيء وان جاز ان يوخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام
ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث
هو جنس عام مركب من معنى الاول ومعنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو
على شيء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصير جنسا وبين ما قد عرض له ذلك
فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل الشك فهو الجواب لكن ينبغي ان
يبين من المحمول على الانسان ومن المحمول على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اي لا بشرط
انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على الانسان
وغيره من حيث هو كذلك والذي هو المحمول عليه كلا مع قيد آخر وهذا امر يتعلق بهذا
الموضع الا ان الشك لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه **اشارة** الى
اصناف الاقترانات الحملية اما القسمة فتوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا
على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما
موضوعا لهما جميعا لكنه كما ان القسم الاول ويسمى الشكل الاول فقد وجد
ضروبه المنتجة كاملة فاصلا جدا بحيث يكون قياسية ضروبه المنتجة بينة
لا يحتاج الى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع قياسيته ووجد
القسمان الباقيان وان لم يكونا في قياسية ما فيهما من الانتفية قريبا من
من الطبع يكاد الطبع الصحيح يتفطن لقياسيتها قبل ان يبين ذلك او يكاد يبان
ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لمية قياسيته عن قريب ولهذا صار
لهما قبول ولعكس الاول اطراح وصارت الاشكال الاقترانية الحملية
الملتفت اليها ثلثة ولا ينتج منها شيء من جزئيين واما من سالبتين ففيه
نظر سنشرح لك المتقدمون فهو هذا اما يكون الاوسط محمولا على احدى

بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره
انه مشروط بذلك في صيرورته
جنسا لا في كونه محمولا على الانسان
يحمل على الانسان صح

يحتاج في ابانة قياسية ما ينتج عنه
الى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد
يسبق الى الذهن والطبع صح

المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا عليهما والى ما يكون موضوعا فيهما
فاخرجوا الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع
من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده
عن الطبع وذلك لان الاول هو المترتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له
في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع واذ كان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين
بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا
الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين
الاخرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول
مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي فغيره العكس كمن ذلك
كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع كذلك القول
واشباهها انما يختص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يكلف برده
الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فالشكل الرابع ايضا غير منحط الرتبة
عنهما اما في الضروب التي ترتد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلان من
المطالب ما هو كذلك واما في الضروب التي لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول
فللمقدمات والمطالب جميعا **واعلم** ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل
والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة للقياس
بحسب العوارض قوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان
من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب
قوله واما من سالبتين ففيه نظر سنشرح لك المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق
ان القياس لا ينعقد من سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو
ان يكون السالب في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر **الشكل**
الاول هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه
موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او وجودية تصدق ايجابا كما تصدق
سلبا فيدخل الاصغر في الاوسط ويكون كبراه كلية ليتادى حكمها الى الاصغر
لعموم جميع ما يدخل في الاوسط المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة

خ ١

فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا
وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت
ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدة تلك الجهات في نفسه و
لكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل
الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة في قوة
موجبة او مساوية لها كموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللا
من السالبة اللادائمة فان هذه السوالب ينتج بنتيجة تلك الموجبات ويكون انتاجها
هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان
كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل
لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ ههنا
به فانه قال فيدخل اصغر في الاوسط واعلم ان ههنا موضع نظر وهو ان مثل هذا
القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر
هذا القيد في هذا القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما
يكونان في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان
المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب
والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي
به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولا ذلك لما علم ان ذلك
الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كل الاوسط ربما يحتمل كما ان الحكم بالحيوان
على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون
الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تعدى الحكم الواقع على الاوسط الى الاصغر اذ لا
فان كل الاوسط ربما يحتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق

لعموم جميع ما دخل في الاوسط
ولولا ذلك لما علم ان الجزئي الذي
وقع عليه الحكم من الاوسط
هل هو الاصغر صح

ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة
واللاضرورة او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان
الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر
اي حكم كان قوله وقرائنه القياسية بينة الانتاج فهذان الشرطان اعني ايجاب

الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع مراتب من الستة عشر المذكورة فان
الايجاب اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب الاثنين في
نفسه اربعة فاذن القرائن القياسية اربع والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او
كليهما واذا كانت الصغريات موجبة بجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت
القرائن القياسية ثماني وجميع هذه القرائن بينة الانتاج في هذا الشكل لما
يذكر قوله فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو ا بالضرورة او بغير الضرورة
كان ج ايضا على تلك الجهة فهذا هو الضرب الاول وهو ينتج موجبة كلية تابعة
للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء من ب ا او بغير
الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك قوله
وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب باي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان
يكون عاما للكل ب دخل ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون قرائن القياس
هذه الاربع وهذان ضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او
سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه
هي الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وذلك اذا كان كل ج ب
بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم
من ب الى ج تعديا بينا معناه ان انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى
في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك
يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا
كانت الصغرى بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل
انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كلها
اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها
بالقوة اما ان يكون مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع
كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المتقدمين
بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الاخرين وليس فيه
زيادة وضوح مع اشتماله على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطرق

في هذا الكتاب وبينها بيانات ليست قوله لكنه ان كان الحكم عليه بامكان كان هناك
امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن ان يكون قريب عنها الطبع الحكم
بانه ممكن هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان
الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان
هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا
يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرضنا ان ج الذي يمكن ان يكون آ موجود من الامكان
الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج ب بالوجود من غير
لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون آ
والوجه في ان هذا الحكم ليس بموجود في الذهن وقريب من الموجود فيه انه انما يحصل
فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولي في الاذهان
بعكس النقيض الى قولنا وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المط قوله لكنه
اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون
كل ج آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام وهذا
بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان الممكن
اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين ويكون ما ينتج بينا ولا يلزم منه
محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر بما لا يكون بالفعل
الا عند كونه اوسط بالفعل وهو ما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان
كاتب بالامكان وكل كاتب بالاطلاق فلا يلزم منه كون كل انسان مباشر القلم
بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان
وكل كاتب متحرك بالاطلاق وكل انسان متحرك الاصابع بالاطلاق والامكان العام
في قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي
يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل
والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل
كالموجودات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبال
على ما قررناه فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة

امكانه صح

ما يمكن ان يكون صح

الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون آ على ذلك الغرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود آ فقد سقط الامكان صح

مباشر القلم صح

بامكان

بامكان شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب
بذلك الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج زيد مباشر القلم بالامكان
لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حالة الكتابة فانها فيه بالقوة بل بامكان
شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما
ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله وكل ب آ بالاطلاق
ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا
للبحث الذي نحن فيه ولا يمكننا القول بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان
الامكان الخاص ايضا يعمهما من وجه آخر قوله فان كان كل ب آ بالضرورة فالحق ان النتيجة
تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجها قريبا فنقول لان ج اذا صار ب صار محكوما
عليه بالضرورة ومعنى ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان زايلا عنه
ما دام ب فقط ولو كان الحكم عليه بانه آ عند ما يكون ب لا عند ما لا يكون ب كان
قولنا كل ب آ بالضرورة كاذبا على ما علمت لان معناه ان كل موصوف بانه ب دايما او غير دايم
فانه موصوف بالضرورة انه آ ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن وهذا بيان الاختلاط
الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد ذهب جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا و
الشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار
الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو
في جميع الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضرورية والاوسط في
هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث
ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبرى الغير
الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين تنتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما
ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما تنتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتايج يستوي ان
يكون تابعة للكبرى كالحاصلة من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرط ان لا يكون
وصفية وبعضها يستوي ان يكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة عامتين
او خاصتين وبعضها يستوي فلا يكون بخلافهما كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما
عامة والاخرى خاصة فان النتيجة يكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص

كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم كان دائما او ليس دائما فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل او على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير شيء منه ب ولا في وقت من الاوقات اي يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة ويمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف بب دائما من غير ضرورة ويكون القسم الاول والحكم الماخوذ بحسب الذات او غير ضروري ويكون القسم الثاني حكمه منافيا لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا على كل ما هو بالفعل ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون بالفعل دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري وانما يندفع هذا الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو يمتنع ان يكون ضروريا الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالقياس على طريق عكس النقيض **قوله** لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها ان النتيجة ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقية سالبة لازم موجبة ومعلوم ان الصغرى اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج ايضا ما تنتج الموجبة بتوسطها وليس هذا كما لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد شرحه حيث قال واما من السالبتين ففيه نظر سنشرح ذلك **قوله** فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره فلا تلتفت الى ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية

والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة صح

والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية بان النتيجة يكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجيء ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الاقتران منتجا لتناقض المقدمتين فقول الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة الخ وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية بان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما ذكر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم باللفظ او على المعنى اي على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به في هذا الموضع فلا يقع تفاوت في النتيجة وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع في سياقة الكلام تقديم وتاخير من سهو الناسخ قال والتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقية سالبة لازم موجبة والصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام بين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يقول فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا **اقول** ويحتمل ايضا ان يكون كل واحدة من لفظتي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بحاله على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثناء

فان النتيجة موجبة ضرورية صح

الثاني وربما المطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة
في النهج الخامس حين قال فان اردنا ان يحصل للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة
فيه ان يحصل المطلقة اخص ما يوجبه نفس الايجاب والسلب والمطلقتين ويكون
قوله الا في شيء نذكره استثناء اخر من قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره
الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا ينتج مع الصغرى الضرورية لما
نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره
الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف شطر من موضع والحاقه بموضع اخر ويستغني فيه
عنهما بنوع من التاويل والى زيادة الواو في قوله الا في شيء نذكره والله اعلم
بحقيقة الحال **قوله** بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اي ليس الامر
كما ذهب اليه من ان النتيجة يتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما يتبعها في الكيفية
والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات
لا يتبع الاخس في السلب بل يتبع الكبرى **قوله** واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية
والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به
لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات لان الكبرى يكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب
بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا ما دام موصوفا بب لا دائما لكنا بان كل ما
يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب ان يكون
الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وح فان نتيجتهما يكون ضرورية
لا يتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما يكون ضرورية لان ج يدوم ب فيدوم
ا **قال** المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا
معا مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا
وذلك لان الكبرى يقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب الذات
فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب الذات لان الوصف لو كان دائما
للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات
فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هف فظهر ان الكبرى في
هذا المثال يقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما

والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما يقتضي ان بعض ما يوصف
بانه متحرك فهذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما
قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو كون
المتناقض فيهما واما التعليل بكذب الكبرى كما يتضمنه قول الشيخ حين قال لان الكبرى
يكون كاذبة فيستقيم ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها حق
ثم اتبعت بكبرى تناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون لا محالة
كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان
التعليل الصحيح ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس
عن ان يكون قياسا وذلك لانا ان جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى
يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا
فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان
يكون عرفية وذلك غيرها نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس لانه لا
ينتج **قوله** بل يجب ان يكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام
واللادوام فالواجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق
وح يصير الاقتران من ضرورية ودائمة وينتج دائمة وقال الشيخ وح فان نتيجتهما تكون
ضرورية لانه لم يعتبر هنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون
النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ودائمة اذا كانت دائمة
بحسب الوصف قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة
فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضعا اخر وهو ان يكون الكبرى
وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى
المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا
وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما لا
يكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة يكون وصفية مثلهما في المثال
الثاني من هذين المثالين لا يكون النتيجة تابعة للكبرى **واعلم** ان مخالفة النتيجة
للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا انه

جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها قدر على معرفة جميعها مفصلا ان شاء الله التوفيق والله المستعان **الشكل الثاني** اعلم ان الحق في هذا الشكل جوازه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن مختلطة منهما ولا شك في انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل انما الخلاف ولانه في المطلقتين اذا اختلفتا في السلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما ونحن نرى عن ذلك ثم في المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما بعينه ذلك ولا قياس منهما في هذا الشكل هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس مشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الآخر ولا الانسان والناطق مشتركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد يشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شئ آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شئ متى يجب منه تباين الطرفين وتبتدلهما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفتين في الكيف قد يجتمعان على الصدق في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فلو ان الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه واذا تقرر هذه الاصول فنقول الخلط المطلقتين في هذا الان المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنهما ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق واما مع الاختلاف فيه

فمابينه **قوله** وذلك لان الشئ الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر قد يوجد شئ يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر ولا يوجب شئ من ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم اذن فيما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة الشئ الواحد كالانسان قد يوجد شئ كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شئ كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن او لا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر ككل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شئ من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن او لا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما يتألف من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر الشئ الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول احدهما على الآخر بجزئيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ **قوله** والذين يحتجون به في الاستنتاج من المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية ما ذكرهم فشئ لا يصلح في المطلق العام والوجودي العام لان العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب والخلف باستعمال النقيض وشرايط النقيض فيهما لا يصح القايلون بان الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورده الى الشكل الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شئ من آ ب ان لم يصدق لا شئ من ج آ فليصدق نقيضه بعض ج آ ونضيفه الى الكبرى فينتج من الاول

الشئ مسلوبا عن نفسه او احد الشيئين مسلوبا عن الآخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون صح

ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان
المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجاتهم قوله
بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة
اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس او لها نقيض من بابها وقد علمت اي القضايا
المطلقة السالبة كذلك فهنا الان كان تأليف من مطلقتين او من ضروريتين او من
مطلقة عامة ومن ضرورية فالشرطان يختلف القضيتان في الكيفية ويكون الكبرى
كلية قوله الناس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة
بحيث تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي الوجودية العامة والوقتي
والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك اختلاط المطلق العام مع الوجودي الغير الضرورية
وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا القول
غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانه يمكن
ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد قوله والحكم في الجهة للسالبة
هذا بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يسوقون الانتاج في هذا الشكل بعكس
السالبة ورده الى الشكل الاول ولا محالة يصير السالبة في الشكل الاول كبرى ويكون
الجهة هناك على مذهبهم تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المختلطات من ضرورية
وغيرها يكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها سالبة او موجبة قوله
والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا
لانا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب
الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها مثل قولك لا شيء
من ج ب وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فينتج لا شيء
من ا ج ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة فانها تنعكس
المطلق من المطلق والثالث منها مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج
ا بعينه بما عرفت والرابع منها مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب ينتج فليس
بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض ج ب هذا خلف
وله بيان غير الخلف فلنكن د البعض الذي هو من ج ليس ب فيكون لا شيء من د ب
وكل ا ب فلا شيء من د ا او بعض ج د فلا كل ج ا ومن هنا يعلم ان العبرة للسالبة

للكبرى فيكون هنا تابعا لمذهبه

في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس و
الكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين اعتبار الشرطين
المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع
الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بالسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة
لا تقترن الا بالموجبتين كلية وجزئية وهي غير بينة وينتج سوالب فالشيخ بين الضرب الاول
بعكس الكبرى ورده الى الشكل الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني يجب ان الاغلب فان
الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى
لينتج بالعكس الى الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال ويكون العبرة للسالبة
ايضا في الجهة لانها صير كبرى الاول ثم قال فان كان مطلقة فانما ينعكس اليه المطلق من المطلق
اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان
كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما ينعكس اليها وهو العرفية العامة بقيد اللادوام في البعض
سوف نذكره وبين الضرب الثالث على ما بين في الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة
الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فرجع في بيانه الى الخلف
والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتج ما يناقض الصغرى او ما يمتنع
ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف
هكذا واما الافتراض فبان عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د فحصل له قضيتان
احدهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى القياس
لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد
كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من
اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق
السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تأليف على هيئة الضرب
الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التأليف وان
كان يشبه الشكل الاول ليس بتأليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا يشتمل على حمل
ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لان المراد
يعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى والا لا افاد شيئا لم يكن معلوما
وارادوا ان يعلم هذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذا

ان العبرة للتالية كما كانت في الشكل الاول قوله هذا كله وليس في المقدمات ممكن وان اختلط
ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن
مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط لما فرغ من بيان
التاليفات الكاينة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنة
لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات
فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد لعين ذلك البيان
الذي سبق به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف
الا باعتبار قوله وان كان من الجنس الذي يستعمله الان والمطلق سالب فقد ينعقد
القياس اذا روعيت الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المنعكس
وكان الممكن موجبا او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول واما الاختلاط من الممكنة
والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في
الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت
الممكنة عامة او خاصة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت الممكنة خاصة
سواء كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب بالامكان [?] ولا شيء من آ ب بالاطلاق
المنعكس العام او الوجودي وبيانها اما بعكس الكبرى لان المطلقة المنعكسة العامة لينتج من
الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان نقول
ان لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس
فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان هذا خلف وان كانت الكبرى وجودية
منعكسة لم يتجه الاقتران في الخلف بل يقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانها تنافي الكبرى كما
في الشكل الاول واما الاعتراض على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى
جزئية والاظهر الخلف لانه لا مجال للاعتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يجعل [?] خاص
على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم
يرد النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون لا محالة ممكنة
موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام قوله وان لم يكن سالبة الكبرى
كيف كان ذلك لم يكن قياسا الا في مفصل لا يحتاج اليه ههنا معناه وان لم يكن الكبرى
سالبة مطلقة بل يكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا والممكنة الحقيقية

او بالخلف فانتج وفي بعض النسخ او بالاقتراض فانتج ولكن النتيجة التي عرفتها في الشكل الاول صح

لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيهما معتبرا
وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل آ ب بالاطلاق لم يمكن الرد
الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى ينعكس جزئية واذا قلنا لا شيء
من ج ب بالاطلاق وكل ا ب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من آ ب
بالامكان انعكست الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالامكان وهي
غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين
فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان اقتران
نقيض النتيجة وهو بعض ج آ بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما ينافي الاخرى
فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون اقيسة وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى الوجودية
الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه
اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول
ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية
عامة لانها على التقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فيكون النتيجة
محتملة للطرفين وحاصل فساد قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكتاب بنايم لا دائما
بل ما دام كاتبا وكل فرس بنايم وكل فرس نايم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان
فرس واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان يكون المقدمتان مختلفتين
هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشيء موصوفا
فيه وجوبا ولا يكون والاخرى في كون ما هو ج دايما ما دام موصوفا بذلك ومعناه ان يكون
احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دايمة بحسبه اي يكون احداهما مطلقة وصفية
والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام
واما ان لم يكن محتملة له فسواء اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة وصفية بوجب
تباين الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول على تقدير
كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات
جلوسهم الجالس متحرك يده اي في بعض اوقات جلوسه والكاتب محركها في جميع اوقات
كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان قلنا المتحرك
فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف

الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر وقد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد يخرج عن ذلك الوصف
الآخر اما الذي يستلزم ما قد يخرج عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك
لامتناع استلزامه الوصف الآخر مع جواز انفكاكه لانه مع الاول عنه او اجتماعه منافيه
واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ
من باب اختلاط المطلقات والممكنات فلذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط
اعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان اختلاط الممكن
المشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا
قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء من
الانسان بنائم بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه
جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن بالامكان
وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز
خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى
فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان
وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتج
سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخرج عنه الاكبر او المنافي
لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي
تعاند الموصوف بها والشرط الآخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق
اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون
الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما او لا ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والوقوع على الصدق
حين يكون الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين ذاته والفاضل
الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان
فلذا ينتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة
موجبة او سالبة وسواء تيسر بيانه بارجاعه الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتيسر شيء من ذلك
وهذا ما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة
سالبة مع اي صغرى اشتملتا عليها ابدا لانه اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج آ دائما
مع قولنا كل ب آ ولا شيء من آ ب ما دام آ لا دائما فمن الواجب ان يصدق ابدا منه

وذلك لان النتيجة لا بد ان ... هذه الكبرى تشمل ما هي في الشكل الاول فاذن تصدق ... تمتنع

وهو قولنا لا شيء من ج آ مطلقا وهذا ما لم يذكره اصلا فيهم قوله ويجب ان يقاس على هذا اختلاط الضروري
بغيره ما اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانها ينتج
تبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية
فانه ينتج ايضا ولكن يتبين بالخلف دون العكس قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات
وذلك لانا اذا كان التأليف من ممكن صرف وضروري او من وجودي صرف وضروري و
الكبرى كلية في القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما
اذا اختلفتا والكبرى كلية فقد علم بما علمت واما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج
بحيث لما يصدق ب على كله بايجاب غير ضروري فكان ب على كل ما هو ج غير ضروري او
المفروض من ج غير ضروري وكان آ بخلافه عندما كان كل ما هو آ فان ب ضروري عليه
ج او المفروض منه مباينة بالطبيعة لا يدخل احدهما في الآخر ولا يمكن ذلك سواء كان بعد
هذا الاختلاط اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية والبعض من ج المخالف في ذلك
ان كانت الصغرى جزئية ويعلم ان النتيجة انما يكون ضرورية السلب وهذا ما غفل عنه ومعناه
ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المط وانتج الضروري
السالب ان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف
المذكورة ولما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط
على كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض
من ج يعني على بعضه لا بالضرورة وكان آ الاكبر بخلافه اي يكون الحكم على كل آ ب بالضرورة فانما يكون
ج او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو آ بالضرورة لا يدخل احدهما في الآخر ولا يمكن ذلك حتى
يكون لا شيء من ج آ او ليس بعض ج آ بالضرورة وهي النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في
قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا
لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات ساكنا لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فانهما
ينتجان لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروريات
المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه بعضه وهو معنى قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة
قياسات وهذا ما غفل الجمهور عنه **الشكل الثالث** الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة
ان يكون الصغرى موجبة او في حكمها كما علمت وفيها كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل
انسان ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى

انما كان وانت تعلم ان قرائن ج يكون ستة لكن الستة تشترك في ان نتائجها ايجاب جزئية ولا يجب فيها كلي صح

هذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون بحالة
يلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب
كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا
كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط
هل لاحقه كالحيوان او مباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر اخرى
الشرط الثاني ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط
فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط
في المقدمتين كما نقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه
ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن من الست عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة
الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين فيهما فيكون
الجميع ست ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان
على الانسان ومع ذلك لا يكون ملاقاة الاكبر كالناطق ولا مباينته كالفرس الا للقدر الذي كان
ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ولنا ان نكون
بعضه ناطقا بان نعكس الصغرى لانها تصير به مرتدا لها الى الشكل الاول كما مر بيانا **قوله**
فلنجعل هذا الكلام معيارا في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلم يتبين عكس
الصغرى لانها اذا انعكست صارت جزئية فاذا قرنت بها الاخرى كان الاقتران من جزئيتين
فلم ينتج بل يجب ان نعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل
الاول فان هذا الشكل انما يخالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه
بوضع الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد
الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب
من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها
تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان نعكس الكبرى ونجعلها صغرى حتى يرتد الى
الاول ثم نعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا
ب وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس الى بعض
ج ا **قوله** واعلم ان العبرة في الجهة المحتفظة وهي التي تبقى في الشكل الاول فيهما على قياس ما اوردناه بها
انما هي للكبرى اما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يتبين بعكس الكبرى فيبين ذلك

بان

يحتمل

بان نفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فكل د ا فنقول ح كل د ب وكل ب ج فكل د
ج ونقرن اليه وكل د ا فينتج بعض ج ا والجهة ما يوجبه جهة قولنا كل د ا الذي هو جهة بعض
ب ا جهات المقدمات قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد يكون بالاتفاق وقد
لا يكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها
انما وافقت الصغرى لا لكون الكبرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة
بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك
الشكل فانها انما وافقت الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة
المحتفظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحتفظة وهي الجهات التي
تستحق في الشكل الاول ان يكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما
اوردناه هناك انما يكون للكبرى اما فيما يبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يبين بنفس الانتاج
بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة والجهة ربما لا يبقى بعد العكس محفوظة فبين ذلك بالافتراض
اي يبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون ما ينتج للموجبة الا في ضرب واحد هو قولنا
كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان يعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل منه
قضيتان احدهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تشتمل على اسمين مفرد فيبين كما ذكرنا
والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى الصغرى
القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف
هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة
للكبرى **قوله** والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند
عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس فيكون الجهة بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب
انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاهم الظاهريون من المنطقيين يجعلون
جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخس والرد الى
الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ
الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في
الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي نحن فيه جعلوها تابعة
للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى وان كانت الكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان
هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه **قوله** وقد ينتج

الصغرى

فراض

بر لانه انما يتم بعكس النتيجة صح

الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في
الشكل الاول تابعة لها صح

ما لا يبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية
فلا يقترن قياس بل انما يتبين بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق الخلف فان نقول
ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج فكل ب ا وكان ليس كل ب ا هف واما
طريق الافتراض فان نقول ليكن البعض الذي هو ب وليس ا هو د فيكون لا شيء من د
ا ثم تتم انت من نفسك واعتبر في الجهات ما يوجبه الكبرى ايضا فقد تبين ان خمسة ضروب
من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه
موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يتبين بذلك لان الصغرى تنعكس
جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض
اما الخلف فكما ذكر وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو باقتران الصغرى بنقيض
النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او ما يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر
بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر **قوله** فيكون قرائنه اذن
ستا ا من كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى جزئية ج من موجبتين والكبرى
جزئية د من كليتين والكبرى سالبة ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و
من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد خامسة لما فرغ من بيان احكام الشكل
على ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن
يعتبر تقديم الكلية ايضا على الجزئية يجعل ثاني الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر
واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية
لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب
يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا ينتجان عرفية بل مطلقة وجودية
كما نقول كل كاتب يقظان وبائر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان بائر القلم ما دام
يقظان بل في بعض اوقات تيقظه **قد** اتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات
في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم نتعرض لشكل
الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما
ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه مساهمة كلام آخر والله الموفق **النهج الثامن**
في القياسات الشرطية وفي توابع القياس **اشارة** الى الاقترانات الشرطيات انا سنذكر
بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره

سائر الاقترانات اما ان يكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا او من
المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب
على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المنفصلات
والمتصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات ونقول
قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس
الامر وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود والثاني كقولنا ان كان الانسان وجادا فهو عدد فان هذه القضية انما تجتمع من
حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع فيها
انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم
والاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق بينهما تناقض اذا اختلفا
فيهما وذلك لان الكلية الموجبة معناها سند المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم
المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة او عدمها في وقت من الاوقات فيصدق
مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق على المصاحبتين
الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسالبة الكلية والاستصحابية الجزئية السالبة تصدق
مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية واما اللزومية فسالبها
الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم ههنا الضرورة
في الحمليات والاحتمال يشبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة
اللزومية واما الاتفاقية المحضة فنقيضها اما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية
المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما الحكم
فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات لانه لو جاز استلزام التالي
المقدم في حال امتناع انفكاك المقدم عن التالي في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة
الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان
البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان نقول ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض
كذا لان وضع المقدم ممتنع وينعكس اذا لم يشترط ذلك فيه ويقيس الاستصحابية عليهما واما
الموجبات فجميعها تنعكس جزئية والا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه
المذكور ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسالبة الجزئية لا تنعكس

لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد
كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد يتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم وان يتناقض
عنادها في نقيضها اي عنادا كان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها ربما يكون اكثر من اثنين و
لانها لا تتمايز بالطبع هذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث
بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى
الحمليات ونرجع الى الشرح قوله ونقول ان المتصلات قد تتألف منها اشكال ثلثة كاشكال
الحمليات تشترك في تال او مقدم وتفترق بتال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع
او محمول وتفترق بمحمول او موضوع والاحكام تلك الاحكام مثال الشكل الاول كلما كان اب
فج د وكلما كان ج د فه ز ينتج فكلما كان اب فه ز ومثال الشكل الثاني كلما كان اب فج د
وليس البتة اذا كان ه ز فج د ينتج فليس البتة اذا كان اب فه ز وتبين اما بالعكس او بالخلف على
ما تقدم ويتبين الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان نعين الحال التي يكون فيها اب وليس
ج د وليكن هي عندما يكون ح ط فيحصل منه قضيتان احدهما ليس البتة اذا كان ح ط فج د والثانية
قد يكون اذا كان اب فح ط ويؤلف القياسان المذكوران منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث
كلما كان ج د فه ز فقد يكون اذا كان اب فه ز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه بما
تقدم وغير اللزوميات قلما تقع في التأليف لانها لا تفيد في كبير بالاقتران على المكتسبات في
اللزوميات الاتفاقية لا تستعمل كقولهم عدد انه زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها
لا تفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف بجواز عدم اجتماع
الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما في هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على
الصدق ليس شرطا في انعقاد القياس من المتصلات قوله وقد تقع الشركة بين حملية ومنفصلة
مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام في هذا امر
سهل وكذلك قد تشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك هذا المعنى وليكن أ اما ان يكون
ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب وج و د فهو ه فكل أ فهو ه واستخراج الاحكام
في هذا ايضا مما سلف سهل هذا التأليف ان لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا
يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والاول
ان كان على هيئة الشكل الاول ينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير
مانعة الجمع كلية الاجزاء ويكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل اب ودائما كل ب اما

فاب وكلما كان ج د
صح

في الاقترانات الجدلية او الخلف
كما يرد على من زعم ان الاثنين
زوج كلما كان الاثنان فردا
فهو عدد وكلما كان الاثنان
صح

ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء كلها وهي دائما كل أ اما ج واما د ومثال الثاني كل أ فان ب
ودائما لا شيء من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كلها وعليه تقاس الضربان الباقيان
وان كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة كلية اجزاؤها كلية بحال الكيف
للصغرى وينتج منفصلة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شيء من أ
ب واما لا شيء من د ب فدائما اما لا شيء من ج أ واما لا شيء من ج د وعلى هذا القياس واما
على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسها مثاله كل أ ب ودائما كل أ اما ج واما د ينتج فبعض ب اما
ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال
اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع
فهي ينتج في الشكلين الاولين حملية ويكون التأليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال
الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل أ اما ب واما ج وكل ب وكل ج د فكل أ
د ومثال الضرب الثاني كل أ اما ب واما ج ولا شيء من ب ولا من ج د فلا شيء من أ د و
هذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل أ اما
ب واما ج ولا شيء من د ب ولا ج فلا شيء من أ د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا
ينتج مثل ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا
دائما أ اما ب واما ج وكل ب د وكل ج ه فدائما أ اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء
يستدعي كلاما ابسط قوله وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى
الطبع ان يكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فيكون النتيجة
متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التأليف من التالي الذي كان مقترنا بالحملية مثاله
ان كان أ ب فكل ج د وكل د ه يلزم منه انه ان كان أ ب فكل ج ه وعليك ان تعد سائر
الاقسام ما علمته الحملية في هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك
المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع اولهما
ما اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمنفصلة موجبة ومنتج
متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية
مثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان اب فكل ج د ولا شيء من ه د فان
كان أ ب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لانه قريب
الخلف يحتاج اليه على ما سيأتي والاقتران الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك في المقدم

والضرب الثاني لا شيء من ج ب
ودائما اما كل اب واما كل د ب
فدائما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء
من ج د صح

في قوة التأليف صح

الاول ان كان اب فكل ج د وكل د ه
فان كان اب فكل ج ه ومثال
الضرب الاول من الشكل صح

في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كلما ح ب وان كان ة ر فكلما ب ا فينتج ان كان ه د فكلما ح ا او في

الاقترانات بعيدة عن الطبع **قوله** وقد يقع مثل هذا التاليف بين متصلتين تشاركتا في احد جزئي

تالي الاخرى اذا كان ذلك التالي متصلا ايضا ويكون قياس هذا القياس واما بقية العدد

في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات التاليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة

من الحمليات اما الشرطيات المؤلفة من ساير القضايا فقد تشارك بحسب التاليف وهذا

النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما وهي

الصغرى مؤلفة من قضيتين احدهما وهي التالي متصلة والقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة

من حمليتين وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان ا ب فكلما كان ح د فـ ر وكلما كان

ه ذ فح ط فان كان ا ب فكلما كان ح د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كما

يشابهه مما مر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات لا

يبين به الاقترانات المتصلة انما يحتاج اليه **اشارة** الى قياس المساواة انه مما عرف من احكام الخلف

اشبا تسقط وبين القياس على صورة يخالف القياس مثل قولنا ح مساو لب وب مساو لا فح مساو

لا وقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في

جميع الاوسط لما وقع تركه في بعضه هذا قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة و

غيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك

الشيء في الشيء والشيء على الشيء وما يجري مجراها وهو عسر الانحلال الى الحدود

المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في

الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه لما وقع الترك في بعض الاوسط و

لذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات

المفردة ويمكن ان يجعل في المركبة وبيانه ان قولنا ا مساو لب قضية موضوعها ا ومحمولها

مساو لب ولما كان مساو لح محمولا ثابتا في القضية الاخرى امكن ان يقام مقام ب كما

ذكرناه في النهج السابع وح يصير قولنا مساو لما هو مساو لح بدلا عن قولنا مساو لب وفي

حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا ا مساو لب وقولنا

ا مساو لما هو مساو لح في النوع قضية واحدة ونضيف لها الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا

وما هو مساو لما هو مساو لح فهو مساو لح فينتج ان ا مساو لح ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار

مفردا واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمول على الاخر حينئذ لا يكون القضيتان

المذكورتان في القوة قضية واحدة فالمنا لف من قولنا ا مساو لب والمساوي لب مساو

لح ينتج فا مساو لما هو مساو لح ثم نضيف اليها الكبرى المذكورة وهي قولنا وما هو مساو لما هو مساو لح

مساو لح ينتج فا مساو لح وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركبا من قياسين كان

قولنا ا مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثاني

صغرى القياس الاول منهما وقولنا وب مساو لح ليس بجزء للقياس بل هو بيان حكم

ما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا وما هو مساو

المساوي مساو وهو كبرى محذوفة وانما اورده الشيخ قبل الاستثنائية لتعلم

انه غير متعلق بجانب بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين ويختبر

القياس وتركيبه من توابع القياس **اشارة** الى القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت

الاستثنائية هي ما يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا جرم

يكون جزءا من مقدمة ما والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية فيكون احدى مقدمتي هذا

القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفع

عن الشرط فيكون هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء ومنكرة تارة تحتا

كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات

لان الشيخ بعد حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء **قوله**

القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين

التالي مثل ان يقول انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب

خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان يقول ولكن الكواكب ليست بخفية فالشمس

ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا يكون الا لزومية والتي

وضعها الشيخ موجبة وهي ينتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها

نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم

ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لان التالي

يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه شي مثال الاول

كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض

الاخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء

النقيض شيئا وذلك لكون هذه المنفصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده

بل كان ب هو مساو

كان عين النتيجة مذكورة في القياس كان مصادرة وان كان نقيضها

بساكنه والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة **قوله** او يوضع
فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق فيها فينتج نقيض ما سواها مثل ان العدد اما تام
تام واما ناقص واما زائد لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض ما يتفق منها فينتج
عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى يستوفى
الاستثناءات فيبقى قسم واحد او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة
الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الآخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء
واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان
لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات
فليس بحيوان واما ان يكون المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان
يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال والعناد فانما ينتج فيها استثناء
العين ويكون النتيجة نقيض الباقي مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا
في جواب من قال هذا حيوان شجر المتصلة الحقيقية تنتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة
الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ويسمى ذات الجزئين يكون حملية ونتيجة
ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من اعيان
الباقية من الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان يكون منفصلة من نقائض
من الباقية او حمليات بعددها يشمل كل واحدة منها على دفع جزء واحد منها والمنفصلة
الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت
مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر تام وهذه القياسات
كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج اذ لا امتناع لاشتمالها على اجزاء غير متنافية
اشارة الى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني والاخر
استثنائي مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فقولنا كل ج ب صادق
وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها او يثبت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا
ليس كل ج ب صادقا فكل ج د ثم ناخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض التالي وهو بالنها صادق
لكن ليس كل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس ليس قولنا كل ج ب صادقا بل هو
صادق المعلم الاول اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية فلم يوصل في التعليم انه
شرطية من الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق

وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل الى لغتنا احتمال
بمجرد اقتضاء حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتاخرون تحليل هذا القياس ورده
الى الاقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه
راي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي من متصلة
اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون مقدم المتصلة
هو فرض المط غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المط على انه حق
والحملية هي مقدمة غير متنازعة تقترن نقيض المط على هيئة منتجة فينتجان متصلة
مقدمها المقدم المذكور وتاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي
هو فرض المط غير حق فيكون النتيجة كون المط حقا وظ انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين
احدهما ما جعلت كبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه بقياس الخلف بتالي من
نقيض المط وسر هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمط في المثال المورد فيه
ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه
ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا بل هو صادق اي
ليس لم يكن قولنا كل ج ب الذي وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه
صادقا صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راي بعض المتاخرين لم يستقر عليه وذلك
اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا
من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيهما ما ليس منهما وثانيا ان الاقترانات الشرطية لم تكن
مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين
المرقي المعروف بالقاشي ره ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها
نقيض المط ويحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدمها الى حملية مسلمة مثلا المط هو ليس كل ج ب
والحملية المسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان
كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المسلمة منتجا لهذا التالي ثم نستثني
نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب فهذا وجه تحليله والحاصل
ان الخلف هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثبات
وربما لا يحتاج فيه الى تاليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المط لا شيء من ج ب بل لا ح ف
العام وكانت المقدمة المسلمة هي كل ب ا لا دائما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المط حقا لكان نقيضه

نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة للحكم
متفق عليه واما الاستثنائي فهو
من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول
واستثناء نقيض تاليها صح

ل
يستثنى

بعض ج ب د ايما حقا لكنه ما ينافيه المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمطلق حق و الخلف
اسم للشيء الردي والخلف ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه ياتي المط
من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر وهو يقابل
المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المط اولا وبالذات ويتالف مما يناسب المط
ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمط فيه لا يكون موضوعا اولا
والخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما ينافي المط ولا
يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المط فيه موضوعا
اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس شبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما
يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه
لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ
به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس
مقابلة التضاد ايضا والعكس لا يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في
المطالب التي لم يتبين بعد لانه يفيد تعيين المط غيره فيما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان
لم يدل على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المط انتج او شيء من لوازمه
المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس ونتائج القياسات المختلطة و
هذا هو منشأ الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو المغالطة في كون الخلف ... ما
ما هو اعم من المط اذا كان المط حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال **قوله** واما
ان المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث آخر بلا حظ الحال
ما ينعقد بين التالي وبين الحملية ولسنا نحتاج اليه لان ... اذ نقيض النتيجة
المحالة وتركيبه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها ينتج نقيض المقدم الحق على حاله
اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين
الاخيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المط اثباتها الى احدى مقدمتيه ويكون
هي المسلمة على هيئة احد الشكلين الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويكون هي ... كيف
المتفق عليها فاذن النتيجة بحاله ويتبين ان ذلك لا ينتاج ليس من المقدمة المسلمة ولا التالي
المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة حقة واما
رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة كانت في

لانه مبني على نقيض المط وذلك يقتضي تعيينه وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المط صح

اعني القضية المتفق عليها الى القضية المقيسة المنتج للمط على هيئة احد الاشكال كما مر المنتج المحال صح

المثال المتقدم كل ج د وقد حصلت من اضافته الى نقيض المط وهو كل ج ب الى المقدمة المسلمة
وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب
وهو الذي كان المط من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف وجب في رد
الخلف الى المستقيم بلا حظ الحال ما ينعقد بين التالي المذكور وبين اول القياسين الذين
حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المسلمة **قوله** ولسنا نحتاج اليه الان اي لسنا نحتاج في
معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المط
اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة
جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة
قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة
ضروب من الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف
على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المط في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة
الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة اعني صغرى
كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المط في الصغرى فالرد
يكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في
الصغرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المط في الصغرى فالرد على
هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويستبين
جميع ذلك بالامتحان

النهج التاسع

فيه بيان قليل العلوم البرهانية **اشارة** الى
اصناف القياسات من جهة موادها وايقاعها للتصديق القياسات البرهانية مؤلفة
من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية يستنتج منها الضروري على الخصوص او ممكنة
او ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة
او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها
كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة
او كاذبة وبالجملة يؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة ونظم تقبلها النفس لما فيها من
المحاكات بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك ويروج الوزن ولا نلتفت الى ما يقال من
ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا ميل فيها ولا ندرة
والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية

على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض المحال ليس كل ج د واذا اضيف الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د صح

النهج التاسع

فانها هي التي يستعمل المشبهة ويشاركها في ذلك الممتحنة الجارية على سبيل التغليط فان كان
التشبيه بالواجبات وبحو استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا وان كانت بالمشهورات
يسمى صاحبها مشاغبيا اما ديا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم ولما فرغ
من بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي
تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخيل
والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما يعتبر فيه
كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق
هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه
كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب
ومجموع السفسطة والشغب صنف واحد هو المغالطة وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة
وللتخيل دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب
قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان
كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها
ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية
القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها ان ينتج اليقينيات و
اما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد من الكبريات و
هي المسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ راياما ويسمى ذلك الراي وضعا وغايته
ان لا يلزم واما سائل معترض هدم وضعا وغايته سعيه ان يلزم فالمجيب يؤلف اقيسة ان
قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يسلم
المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات ومشهورات فصورها
ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او غيره استقراء ولما كانت غاية الجدل
هي الالزام او دفعه لا اليقين جاز وقوع كل صنف من الثلاثة من القضايا اعني الواجب و
الممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك
الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها
ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس

منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة فهي مقنعة
بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المخيلات
المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم تكن وسواء كانت صادقة في
انفسها او لم تكن وهي التي لها هيئة وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من
المحاكاة وغيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا
يفيدها رواجا لانها ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن
في حد الشعر ويقتصرون على التخيل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور
لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية بحسب المادة
واما المغالطات فهي ليست بحقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة
والترويج ولولا قصور التمييز لما ثبت للمغالطة صناعة ولذلك افردها الشيخ وبعض
المحصلين من المنطقيين تقسيمات ولهذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب
والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان يتالف من
الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي
لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من
الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها
اكثرية او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه
الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه
الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين
اليه كانوا اكثر عددا او اقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك يقتضي استعمال
الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع لم يكن
يوجبه تعليم المعلم الاول الذي تخطوا بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها
والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات
وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية
في المواد وتخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب فوقها تنفع في السفسطة المقابلة
للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والتشبيه بالمطلوب

لانا نتعلم الموزون شبيه الماء في السلاسة والهواء
في اللطافة والدر المنظوم في السلك واعلم
ان جميع الاشعار المشتملة على القضايا المخيلة
صغريات الكبريات كلية يشتمل عليها الضمائر
مثلا الشعر صفات المحبوب صغرى كقولنا
كل من هذا شانه يحب ان يحب ويعشق به
حتى ينتج ان هذا من شانه ان يحب ويعشق
ولا شك انه تفيد الانبساط والميلان اليه
فقد ظهر معنى القياسات الشعرية على شكل
ما الشيخ في الشفاء ع

والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا عبثان بها
ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في
العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها
واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية
بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون
الباقية **اشارة** الى القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد يكون
عن ضرورة الحكم فقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما
قد يعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس تخصه مقدمات
ونتيجة فالبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري خلطا او صرفا ذهب
الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا يكون الا ضرورية لما سنذكره وذهب
بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد تقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج
اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما
قد يكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم
فقد يكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرد الرابع او وجودية كالخسوف
للقمر **واعلم** ان الممكنة يكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب امكان الحكم فيه وح
يكون الامكان محمولا لا جهة وتكون وجودية اذا كان المطلوب وجود الحكم اولا
والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية كالذكورة للحيوان او
اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان واقلى الوجود اكثري العدم فهما داخلان
في الاكثري الشامل للموجب والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما
اكثريا واما متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار الوجود قلما يكونان
مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية
وهذا بحسب الاغلب وهذا ذهب من ذهب الى ان البرهن لا يستعمل الا
الضروريات والممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان
الامكان فيه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا
مطالب للبرهن خارجة عنهما فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة

من غير الضروري صح

واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان
ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات
الكواكب وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها
وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من الوجوديات
الصرفة **ثم** انه اشتغل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات
وهو ان كل جنس من المطالب يخصه مقدمات مناسبة ويفيده قياسا فالبرهن ينتج
الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك
بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية **فان**
قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا
كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها البرهن
للمطالب الضرورية **قلنا** انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس
واما هاهنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتألف
منهما على المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك كاذبا فلا يكون هذا
الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد
من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا
اذا اسنده الى علته الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا
ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا
الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا
وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة
كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكا
في بعض الاوقات وكانت ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة
ما هي غير ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا بعض
لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب
البرهانية قد يكون ضرورية وقد يكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات
باصنافهما وبعد ذلك اراد ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه **فقال** فلا تلتفت الى من يقول

للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم
بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه
بالنطق حال زوال الضحك صح

لا ينتج ضرورية صح

انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان
ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به وانما قال له
من قال من محصلي اه ولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المط
الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير
الضروريات ولم يرد به غير هذا واراد ان صدق مقدمات البرهان في
ضروريتها او امكانها او اطلاقها صدق ضروري ذكر المعلم الاول ان البرهان
قياس مولف من مقدمات يقينية لتنتج يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا
لا يزول وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما
مر ذكرهم ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات
من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم القسمة المذكورة الى القول بانه
لا يستعمل الا الضروريات والممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان
المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم
مما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كان او نتيجة بالقوة
التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها
ثم ان الشيخ اول كلام محصلي اه ولين معنى المعلم الاول على وجه يطابق الحق فقال انه
يحتمل معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان
ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من
مثله وغيره من اصحاب الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك
والثاني ان يحمل الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية
وهي الضرورة الثابتة اللاحقة بالحكم **قوله** واذا قيل في كتب البرهان الضروري
فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضروريته ما دام
الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات
البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين فسر عليهما الذاتي في المقدمات
قد ذكر ان شرايط مقدمات البرهان خمسة اولها ان تكون اقدم من نتايجها بالطبع
لتكون عللا لها وثانيها ان تكون اقدم منها عند العقل اي يكون اعرف منها لتكون

عللا للتصديق بها وثالثها ان يكون مناسبة لنتائجها وذلك بان يكون محمولاتها
ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي المقوم و
العرض الذاتي فان الذاتي لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان يكون ضرورية
اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي يكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك
لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال
الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى
ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو ما يزول بزوال نوعيته ذلك الشيء
والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته و
ربما لا يزول مثال الجسم اذا حمل على الهواء فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار
نارا واما المرئي اذا حمل على المسوح فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض
فالضروري بحسب الذات ربما لا يشمل الزايل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه
موضوعا والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان يكون كلية و
هي ههنا ان يكون محمولة على جميع الاشخاص وفي جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر
اعم من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا
ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بحسب امر اخص كالضاحك على الحساس
لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس لا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه
الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من
هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم وقد ذكره
مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس مندرج بالقوة في الشرطين
المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص وهو حصر القضية وكونه في جميع الا — وقات
مندرج في ضرورة الحكم المذكورة وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى
الثاني على بعض الوجوه **قوله** واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب
البتة وقد عرفت ذلك وعرفت حقا من يخالف فيه وانما يطلب الذاتيات
بالمعنى الاخر قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن
خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وبين من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل

بل على بعض ما هو

بمقومات فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر
من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت ولا وجوده للموضوع
وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما حققناه ان المطالب
البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس او الصورة
جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول
على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي للانسان عليه
اجيب عن الاول بان النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث
انها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثره والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم
ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للهوية المسماة بالنفس التي لم تحصل
في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراها وعن
الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما يلوح العلة
عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المطلوب لا يكون ذاتيا لمقومها
فقد ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكونان على الحال مقدم
الذي ذكرناها في النهج الاول **في مقدمات العلوم وموضوعاتها** وفي بعض النسخ
اشارة الى الموضوعات والمبادي والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم
شيء او اشياء يناسب يبحث عن احواله او عن احوالها وتلك الاحوال هي الاعراض
الذاتية له ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة موضوع العلم
هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوع العلم
اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض
اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركة لعلم الهيئة
والاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان تكون متناسبة و
وجه التناسب ان تتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات
الهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في
عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما شاكلها اذا
جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة

التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء بموضوع العلم لان موضوعات
جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال العدد اما
زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلاثة فرد او جزءا منه كما يقال في الطبيعي الصورة
تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا كما يقال الفرد اما اول او مركب وانما يبحث في العلم
عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولة
جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه **قوله** ولكل علم مبادئ
ومسائل فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها يؤلف قياساته وهذه المقدمات
اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلم واما مسلمة
في الوقت الى ان تتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها والحدود تشتمل الحدود التي تورد
لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه الذاتية وهذه ايضا
تصدر في العلوم وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمى
اوضاعا لكن المسلمات منها تخص باسم الاصل الموضوع والمسلمات على الوجه الثاني
تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير
العلم بها واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغنينا لكنها ربما خصصت بصناعة
وصدرت في جملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه من علم آخر
المبادي هي الاشياء التي يبني العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات و
التصورات هي حدود اشياء تستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا
في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر
الذي من شانه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف
من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة
من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما
على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل
في العلم نفسه وهو ما عداهما كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود
بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صدر بها كانت حدودا بحسب
الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما

التعليقات التي صح

التصديقات فهي التي منها تؤلف قياسات العلم ومنها ما هي بينة يجب قبولها وتسمى القضايا
المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق ومنها ما يجب تسليمها ليبتنى عليها ومن
شأنها ان تتبين في علم آخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليها ومسائل
بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسلمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن
ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات
وقد تكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر وجميع
الحدود والواجب تسليمها اما اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة
وقد تطالب امثالها كما في الطبيعيات ولابد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من
العلم اذا كانت مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام
الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي تصدر بها دون المصادرات
لانه خصهما بذلك والحق ان حكم الثلاثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها
فمن تقديمها استغناء لظهورها وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء
الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى عام من بعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد
متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب ان
يخصص بالعلم والا فالتصديق به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما في الهندسة
المقدار اما مشارك واما مباين بتخصيص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي
هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة
خاصة بالهندسة وصالحة لان تورد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده
كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية بتخصيص الموضوع الذي هو
الاشياء بالمقادير وتعميم المحمول ايضا تخصيصا بتخصيصه فان المتساوية المقادير
غير المتساوية العددية وهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي يشتمل العلم
عليها ويبين فيه وهي مطالبه واما الغاية مثل الاشكال والتصديقات
اما واجبة القبول وتسمى مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها
مسلمة في الوقت الى ان يتبين في موضع آخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم

ان

ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان
كان غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان جميع
المقبول لا يسمى اوضاعا والمسلم على سبيل حسن الظن لا يسمى مصادرة وجميع هذه
القضايا لا تختص بل الواجب قبولها وذلك عند التصدير بها لا غير واما ان
لم يصدر بها فانها نادرة وصورتها يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص
ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين والله اعلم **في نقل البرهان**
في تناسب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم آخر اما على وجه
التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما على ان لا يكون الموضوع
في احدهما اخذ مطلقا وفي الآخر مقيدا بعوارضه الخاصة فان العادة قد جرت بان يسمى
الاخص موضوعا مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني علم الاكر — تحت الاعم صح
المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم
المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر
لكنه ينظر فيه من حيث عرض خاصة لموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته — مثل الموسيقى تحت صح
علم الحساب العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا تخلو اما ان يكون بين
موضوعاتها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه
التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا — او لا يكون والذي على وجه التحقيق صح
للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع
المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا
منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي
وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي
الخاص مقيدا بعارض خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا
علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص
كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة لا يكون جزءا منه وقد يجتمع — الاول والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام لكنه صح
الوجهان اعني الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين
اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل

علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة فى سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة فى سطح مخروط ما هى نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهى مطلقا عم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا التقييد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثانى تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وح يكون اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذى بمعنيين وعلى الذى بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسما والعالم من الطبيعى ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهى فى وسط السماء فيهما و

اما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخ اما ان يكون بينهما تشارك فى البعض او لا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان لموضوعيهما اشتراكا فى البعض من القوى الانسانية لكن من جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسائلهما اتحاد فى الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يوضع احدهما لمقارنة الاعراض ذاتية تختص بالاخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا من العلم الطبيعى لكنه يبحث فى الموسيقى عنها من حيث يعرض لها النسب عددية مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها فى علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعى واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الاخر فالباحثان عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعى وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت اخر انما يكون على اربعة وجوه احدها ان

> البحث

> يكونا معا تحت ثالث ح يكون العلمان متساويين فى الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك ولا يخلو اما ان
> صح

يكون

يكون موضوع الفاعل ... لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه فى احدهما وضع مطلقا وفى الاخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالى عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالى والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة فى هذا الموضع **قوله** واكثر الاصول الموضوعة تحت غيره انما يصح فى العلم الكلى الموضوع فوق على انه كثيرا ما يصير مبادى العلم الكلى الفوقانى فى العلم الجزئى السفلانى يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقانى والفوقانى كليا بالقياس اليه واكثر المبادى الغير البينة للجزئى انما يكون مسائل للعلم الكلى يبين فيه وذلك كقولنا الجسم مولف من هيولى وصورة والعلل اربع فانهما من مبادى الطبيعى ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من اجزاء لا تتجزى مسلمة من الطبيعى ومبدا فى الالهى لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك ويشترط فى هذا الموضع ان لا يكون المسئلة فى السفلى مبنية على ما يتبين بها فى الفوقانى لئلا يصير البيان دورا **قوله** وربما كان علم فوق علم تحت علم وينتهى الى العلم الذى موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الكلية وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى العلم الذى يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعى الذى هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينهما مختلفة على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعى بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة فى الاول والثانى والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ فى الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعى بالوجه الاول ولذلك يعد فى اجزائه والطبيعى تحت الفلسفة الاولى فان اعم اعم منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود كالواحد والكثير والقديم والحادث وبقى هاهنا بحث وهو ان هذا الفصل مترجم فى الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان فى تمام الفصل الذى قبله مترجم فى بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم

> فى العلم الجزئى الموضوع صح

> العلم السفلانى صح

> بالوجه الثالث الذى لم يصرح الشيخ واذ لا شئ اعم من الموجود الذى هو موضوع الفلسفة الاولى صح

وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح حملها على هذه الرواية ولم يذكر
الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات ما اوردناه اعني ترجمتها بامرو ولنقل البرهان
بمعنيان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل موضوع يتبين في علم آخر فيكون البرهان
الذي يتبين به ذلك الاصل منقولا من علم الى العلم الاول المبني عليه حتى يتم ذلك
العلم به والثاني ان يكون المسئلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون في من حقه
ان يكون في علم آخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل
المناظر والموسيقى فان من حق براهينهما ان يكون جميعها مبنية على الهندسة و
الحساب وذلك لان تلك المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها
مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاعتبار لم يتغير احوالها فلذلك نقلت
البراهين من مواضعها اليهما وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب
دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان اشتمال
الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني اشارة الى برهان لم وبرهان ان ان
الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها
الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي
السبب في وجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب وان لم يكن كذلك بل كان
سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو
المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان كان
الاوسط في برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة حدي النتيجة هو معلول النسبة
حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا يسمى دليلا مثال ذلك قولنا ان كان الكسوف
قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمري موجود فاذن الارض متوسطة
واعلم ان الاستثنا كالحد الاوسط وقد ثبت التوسط بالكسوف الذي هو معلول
التوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فيبين الكسوف بتوسط
الارض وانت يمكنك ان تقتبس قياسا حمليا من الشرطيين بحدود
مشتركة وليكن الحد الاصغر محموما والحد الاكبر [illegible] ناخسة
وحمى غب والمعلول منهما الشرطية الحد الاوسط في البرهان لابد وان يكون

علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا
على ذلك المطلوب ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم
في الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى ببرهان لم والا فهو
المسمى ببرهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم
في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم البرهان
هو برهان لم في الحدود ويتخالفان في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجة و
احق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب في الوجود والعقل
والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه فقد ثبت
اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في
العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الى سببه في
الوجود الا انه يكون غير مذكور في البرهان والواقع في البرهان يكون سببا في العقل
فقط فيكون البرهان برهان ان وسعد ما هذا البرهان اقدم في العقل لانها
اعرف عندنا وليستا باقدم في الطبع وانما عرفنا بلم وان لان اللمية هي العلة والانية
هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته في
الوجود لكنه يعطي ثبوته في العقل قوله اورد مثالين احدهما استثنائي والآخر
اقتراني حملي يمكن ان يمثل بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي
فهو المثال بالخسوف وتوسط الارض فظاهر مشهود واما الاقتراني ففيه نظر لانه ان
المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة العارضة في الاعضاء التي تفارق و
تعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما
معلولا علة واحدة هي الصفراء المتعفنة خارج العروق وح يكون البرهان من الحدود
المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان المراد من حمى
الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان
المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة قوله واعلم انه ليس
قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة
او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كما

والدليل اشارة ص

يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر وجود الاكبر مطلقا
غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني فالاوسط
علة في برهان لم ومعلول في الدليل للثاني دون الاول واهل الظاهر المنطقيين
قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه ومما يزيده بيانا ان الاوسط
يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة
النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار وهذا البرهان — يكون
برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف واما في الدليل فلا
يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر
لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم
ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا
يكون علة الاكبر علة الا فيه وحده كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة الحمى
الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين
فعلتاهما متغايرتان **اشارة** الى المطالب من امهات المطالب مطلب هل الشيء
موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب به يطلب احد طرفي النقيض والمطالب
العلمية تنشعب الى اصول والى فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا
يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بدل في بعض
المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقسمة
سبعة وهي مطالب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل
انها اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور وهما ما واي واثنان
للتصديق وهما هل ولم والمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا
هل زيد موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار
قوله ومنها مطلب ما هو وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به معنى
مفهوم الاسم المستعمل ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان
الطالب بالاول هو السائل بما عما هو ويجاب باصناف القول في جواب ما هو
كما تقدم ذكرها وقد يقع الحدود المنتشرة في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها

للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف
الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة
وجوده في القمر والثاني ان يكون
صح

على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن ما هية
مفهوم الاسم كقولنا ما الخلا وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال به لذلك
ليس بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان الحد بجميع ما دخل في
ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا
بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على
سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم **قوله** ولا بد من تقدم مطلب ما الشيء على
مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل عند المطالب مفهوما وكيف كان
فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزا
للمطلب مفهوما المراد ان مطلب ما الذي يطلب به شرح الاسم يجب ان يتقدم على مطلب
هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل عند الشيء هذا المطلب ليعني
عن قسميه فان المتقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم
مدلوله الاجمالي دون الاخر وتقدير الكلام اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في
المطلب المحتاج في بيانه الى الحد مفهوما او الذي لا يكون مدلوله عند مفهوما بالمطلب
يعني المسئول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان عندا والحدود انما
يكون بحسب الذوات المحصلة كان المحدود ذات محصلة واذا كان المدلول
مع كونه عندا هو مفهوما كان محصل تلك الذوات اعني وجودها ايضا معلوما
فلا يكون للسؤال بهل البسيطة فايدة وح لا يكون السؤال بما قبل هل **قوله**
وكيف كان فان المط فيه شرح الاسم اي وكيف كان الحال فان المط في السؤال المط
ما هذه التي تقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون
معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما
وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على انه جزء للمطلب و
ذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء المجموع ويكون قولنا جزء للمطلب
في هذه الرواية نصبا على التميز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه
خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما التصحيفان
والاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل عند المطالب مفهوما فانه

مطابق لمراده مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح قوله فاذا
صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدا للذات او رسما ان كان فيه تجوز مما
ظ ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع
انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا الشكل
الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله
ومنها مطلب اي شيء ويطلب به تميز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب
اي الشيء وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تميز الشيء عما عداه وقد
يجاب عن اي بما يميز تميزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تميزا عرضيا والمراد هو الاول
وقيل لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على
جميع الذاتيات مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في
حال الشركة يتعين لطالب تميز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا
يقوم غيره مقامه قوله ومنها مطلب لم الشيء فكانه يسأل عما هو الحد
الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق لجواب هل فقط او يسأل عن
ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط وكيف
كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب بعد هل في
المرتبة بالقوة او بالفعل مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم
مبدأ الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وههنا
نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها
بان يجعلوا الاوسط اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق ويطوي
الباقية فيهما ومع هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى
يكون الامهات هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله و
كان يسأل عما هو الحد الاوسط او عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب
هل في المرتبة اما بالفعل فكما يقال هل النار محرقة فان قيل نعم قيل لم و
اما بالقوة فكما يقال لم تحرق النار فانه يتضمن الحكم باحراقه بالقوة ويطلب
العلة فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية

ليست

ليست من الامهات بل تنزل عن ان يعد فيها ويستغنى عنها كثيرا بمطلب هل
المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع الا
حال لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها
تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا يعم فائدتها فان ما لا كيفية
له مثلا لا يسأل عنه بكيف ولذلك تنزل عن ان يعد في الاصول ويستغنى عنها
بمطلب هل المركب اذا كان المسؤول عنه معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع
فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الآن قوله فان لم يفطن لذلك لم يقم
ذلك المطلب مقام هذا وكان خارجا عما عدده فيه نظر لان مطلب اي اذا اعلم في
الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت هو وح لا يكون
كل واحد من هذه المطالب خارجا عما عدد قبلها **المنهج العاشر** في القياسات
المغالطية اعلم ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدعى قياسا ليس
في صورته وهو ان لا يكون على سبيل صورة شكل منتج او يكون قياسا في صورته لكنه
ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون قياسا بحسب مادته اي انه
بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته واذا سلم ما فيه على النحو الذي
قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه فاذا روعي فيه تشابه احوال الاوسط في
المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب
القبول وان كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة
علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل وذلك اذا
كان حدان من حدود القياس هما اسمان بمعنى واحد والواجب ان يكون مختلفي المعنى
فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع غلط من قبل
الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول
الغلط قد يكون لسبب يرجع اما الى التأليف القياسي او من وضع المقدمات
ثم الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس
واخر القسم الثاني الى ان تم الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى التأليف
يكون لسبب يرجع اما الى صورة القياس واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول
فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى

المنهج العاشر

مطلب صه

بقياس صه

بجهولا

الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة
الذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على وضع منتج
وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة
المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها
قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المط والاول هو المصادرة على المط و
لم يذكره الشيخ ههنا لانه لا يحتاج الى شرح فاخره الى ان فرغ عن التقسيم وشغل
بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب
لاشتراط هو وضع ما ليس بعلة للمط مكان علته فان القياس علة للنتيجة واليه اشار
بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المط اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة
واما الذي يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو
وضعت بحيث يكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس
خرجت عن ان يكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته لا قوله
وان كان قياسا في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا
شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة
من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين
جميعا او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما
يقتضي كذب الاخرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقتين
اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا
يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان السبب في هذا القسم من جهة
المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين قوله ووضع ما
ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المط كما ولى بقوله وذلك اذا كان
حدان من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المفهوم فالمصادرة على المط
يشتمل على حدين مترادفين ويلزم حينئذ ان يكون احدى المقدمتين خالية عن
الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها المادة والثانية هي النتيجة بعينها فيكون
التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط
مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد

> شكل

> الكبرى

> من هذا القبيل اي مما يقع الغلط فيه
> من جهة التاليف لا من جهة المادة
> ثم اخذ في بيان المصادرة على
> المطلوب الاول

هكذا ايكون ظاهرا غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة يقتضي تباعد
النتيجة والمقدمة المحذوفة منها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة
والمصادرة على المط من الاغلاط التي يتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما
ليس لانهما يشتملان على حكم غير تام بل لان القياس المشتمل عليهما يناسب النتيجة اما
من حدود ليست اقل مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من
حدود يجب لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على المط فالخلل فيهما راجع الى الصورة
دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط
المتعلقة بالتاليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس
وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف واثنان
يتعلقان بحال القياس الى النتيجة وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المط فاذن
جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في
القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطا من قبيل الجهل بالتاليف ومن
وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المط قوله هذا واما ان لا يكون الغلط في
كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات متعددة فانه قد يقع
الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمته
ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الاشتمال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس
فيحمل ما يكون لكل واحد كانه للكل وما يكون للكل كانه لكل واحد ولا شك
في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الاشتمال على سبيل تركيب اللفظ
بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق كان صادقا مثل ان يظن انه اذا
صح ان يقول ان امرأ القيس كان شاعرا صح ان امرأ القيس كان مزدا وان امرء
القيس الميت شاعر مزد ايضا فحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح ان الخمسة زوج
وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد وربما كان الاشتمال على العكس من هذا فيتوهم
انه اذا صح ان امرأ القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق وكيف شئت انه
شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا ايضا من باب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من
وجه ولكنه قد تركب من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ لما فرغ من بيان التقسيم

> للاول م

> متعدد م

الأول وهو ان يكون بسبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه بقوله هذا اى هذا
قسم وبدا بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظا اما هذه اخت التى
فى اول الفصل فى قوله الغلط قد يقع اما لسبب فى القياس وهذا القسم هو ان
يكون الغلط لسبب فى المقدمات افرادا او فى اجزائها التى هى الحدود وينقسم
الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدا بالقسم الاول وهو على ما
ذكرناه ينحصر فى ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك فى جوهر اللفظ
المفرد او فى هيأته فى نفسه او فى هيأته اللاحقة به من خارج او فى التركيب المحتمل
لمعنيين او فى وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا
فاشار الى القسم الاول والرابع وهما الاشتراك فى اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه
يقع الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها مع ما علمت
اى فى النهج السادس واورد لذلك مثالا وهو اشتمال الذهن من احد معنى لفظ
كل ها التى للاطلاق على الجميع وعلى كل واحد الى الاخر وهو قوله ومن جملتها مثل
ما يقع بسبب الاشتمال الى قوله ولا شك فى ان بين الكل وبين كل واحد منه فرقا
فرقا وهذا المثال هو للاشتراك فى اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه مع
يلتبس على بعض اهل النظر ويحتاج اليه فى النمط الخامس والفرق هو ان الكل
يشتمل على الاحاد معا وكل واحد ياخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل
بشرطين احدهما ان لا يكون من الماخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد غير ماخوذ
واشار بقوله وربما كان الانتقال على سبيل تركيب اللفظ بان يكون الخاتم
صادقا فيظن انه اذا فرق وفى بعض النسخ كيف فرق وفى بعض النسخ الى قوله
انها فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان امرؤ القيس
شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر و
ذلك لان المحمول فى الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن
انه يصح حمل كل واحد من لفظى كان شاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما
يصح الاول لان لفظ كان فيها ناقصة وهى جزء المحمول والمجموع قضية دالة
على كونه فى الزمان الماضى شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد لفظ كان

كان صادقا ص

لو صح حمل الكان بنفسه مكان يتوهم اصل امرئ القيس
ولا يصح الثانى ايضا لان حذف لفظ كان
يدل على انها اخذت ص

يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط المحض والمحمول معه هو الشاعر
وح لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم
منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد له صفة
عن ان يكون شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن
انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح
فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الاشتمال على العكس
من هذا الى القسم السادس ومثل بان يظن انه اذا قلنا ان امرأ القيس شاعر جيد
وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا قال
وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اعتبار توابع
الحمل الذي يجيء ذكرها فى الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد فى الشاعر
فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان لحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة فى مثالنا
المذكور فيه لكنه ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا هو
شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظى بتقدير هذه
مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الا
وسبيله الثاني والثالث الباقيين منها قوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى الفرق
مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذها بالعرض مكان ما بالذات وباخذ لاحق
الشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع الحمل المذكورة وقد
عرفت ذلك ثم يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي كان
السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب
اشتراك فى مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع فى الحدود
التى هى المفردات كما مر فى صدر الكتاب فاذن هى انما تقع فى التاليف والتاليف
اما فى القضايا انفسها او يكون بين القضايا فهو اما قياسى واما غير قياسى والواقعة
فى التاليف القياسى تقدم ذكرها اما التى تقع فى القضايا انفسها وهى المتعلقة باحوالها
فهى التى يريد ان يذكرها ههنا وهى ثلثة لا غير لان التاليف يقع اما بين جزئين يستحق احد
لا ان يحكم عليه والاخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط فى الاول

قوله ص

والذي بين القضايا ص

لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح فان جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به
محكوما عليه والسبب فى ذلك ايهام العكس واما الثانى فلانه اما ان يكون الحكم
فيهما بدل ما يستحق لان يكون جزا من القضية شيئا من عوارضه او عوارض عوارضه
او لا يكون كذلك بل شيئا يشابهما له او على وجه آخر غير الوجه الذى يجب و
الاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات
بما يستحق لان يكون جزا من القضية وبالعرض بعوارضه وعوارض عوارضه والثانى
هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل لا يكون فيهما كما ينبغى مطلقا وقد بقى من اسباب الغلط
قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل فى
مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس فى نفوذ الا الشرح فنقول
قد ذكر الشيخ فى الغلط المعنوى الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس والثانى
اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ
لاحق الشىء مكانه ما بالذات كما مر فى النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما
بالفعل وعكسه يجرى مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهى الامور المتعلقة بالحمل
كالسور والرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم فى القضية وهذان
القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه فى هذا
المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما فى سائر كتبه **قوله** مجد اصناف المغالطات
منحصرة فى اشتراك اللفظ مفردا او مركبا فى جوهره او هيئته وتصريفه وفى تفصيل
المركب وتركيب المفصل من جهة المعنى فى ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات واخذ لاحق الشىء مكان الشىء واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل واغفال
توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس
وهو الجهل بقياسيته **ش** لما ذكر اسباب الغلط عاد لاعدها ليسهل الضبط فاشار
ههنا الى القسم الثانى من اللفظية التى لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه
ولم يذكر فى المعنوية قسمها ما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل
وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان الحصر **قوله** وان شئت فاد خل
اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام فى باب المغالطات اللفظية

مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض صح

هو

وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية **قوله** ومن التفت لفت المعنى وعونه
بحيلة اللفظ ثم اجزا القياس معانى لا الفاظا وعلمها بتواسعها ولم يخل بها فيما يتكرر فى
المقدمتين والنتيجة وراعى شكل القياس ثم علم اصناف القضايا التى عدد ناها
ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعتمد على نفسه معاودا او مراجعا حفظا
اهل لان يعد الحكمة وقطعها وكل غير لما خلق له **ش** يقال التفت اليه اى نظر اليه
ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط
بالاجمال هو اهمال بعض شرايط الصحة والتمييز بين شرايط الصحة واسباب الغلط
بقول ملخص وهو انه اذا لاحظ المعنى وهجر ما بحيلة اللفظ اى الالفاظ الذهنية وما
يرسم من احوالها فى الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوايب
اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزا القياس منفصلة بتوابعها امن
من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل بتكرر الحدود فى المقدمتين والنتيجة
امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرايط القياس
امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات من اى الاصناف
المذكورة فى النهج السادس هى وراعى شرايطها امن من الغلط المتعلق
بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة الى
تفقد كل واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية وتعلمها
وبالله التوفيق تم القسم المنطق
من شرح الاشارات
م م
م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له
ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد
وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد
فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات ان هذين النوعين من الحكمة النظرية
اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان من انغلاق شديد واشتباه عظيم فالوهم يعارض
العقل في مأخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما
معارك الآراء المختلفة ومصادم الاذهان المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل
زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد
للعقل وتميز عن الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية
وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد
خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما ترقى الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل
الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق و
لذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن كل الضن وانا
اسأل الله تعالى الاصابة في البيان والعصمة من الخطأ والطغيان واشترط على من يقف عليه
ان لا تعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التعرض لامر الرد و
التشنيع غير السداد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط و
انما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل
منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه نهجا وهذان مقصودة بذاتها فكانت
انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته
والتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته
فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما له تكون جواهر فتصير
جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقيق حقيقتها انها متركبة من اجزاء لا تتجزى ام
من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية

قدم

وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدا في تعليمه بالطبيعيات التي هي
الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالنسبة
الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها
الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة
والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مسائل
فروعا مسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها
مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد و
الشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذا الخلط
من احد العلمين الى الاخر المفضي لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة
باثبات المادة والصورة واحوالها اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك
الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي
الجزء الذي لا يتجزى لانه اخص ما يحتاج اليه مقاصده الذي لا يبتني على مسئلة ينبغي
حوالته اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين
وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده
بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان نفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض
والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد هيهنا
هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح الحد المذكور
اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على ساير كتبه واما ثانيا
فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ
هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها و
ايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل
كون الجوهر جنسا بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه
جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا
وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها
لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شأنه

قبول الابعاد فظهر انه في هذا الزيف مغالط ثم افاد ان الجسم اما ان يكون مؤلفا
من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك انه قابل
للانقسام فلا يخلو اما ان يكون له انقسامات ممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا يكون
وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات
اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من
القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير
متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير
متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني
في كتاب له سماه بالمناهج والبينات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد
ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو
ما ذهب اليه جمهور الحكماء ومن بعدهم الشيخ ان يشير واما الجسم المؤلف فيجيء القول فيه
قوله وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب
المذهب الباطل والسؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من
قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب
مجازا وقد مر انه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى البرهان بالا
والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او
التنبيه فيما سبق من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول
من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله من الناس
من يظن ان كل جسم ذو مفاصل حقيقية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي
المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعتبارها عند مثبتي
الجزء لا يمكن ان يتصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها
قوله ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء
لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في وسط
الترتيب يحجب الطرفين عن التماس ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها
ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتالف منها والثالث انها لا تقبل الا

انتهى والرابع اي الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس وهذه
الحكام متسلمة من اصحاب هذا الراي وورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية
تمهيدا لما بنا فضهم به على ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث
اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل
الانفكاك والتشكل بسهولة كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما
ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث
بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف لا لانه لا يقدر على
استحضار ما يستمر لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي
لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي و
العبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا و
في بعضها بحذف لفظ لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول
اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا
يعقلون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما
يلقاه الاخر وانه ليس كل واحد من الطرفين يلقاه بالاسره هذا ابتداء شروع في
النقض انما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن
التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر فهذه
اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا ينافض الحكم الثالث وهو ثالث
الاجسام من هذه الاجزاء لان لنا ليف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء
والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء
وهو ايضا منافض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سياتي والثالث
يستلزم التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي
الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث
الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه
الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم
الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني

فكان

اولا بالاسره

فكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما
يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك
الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس كل واحد من
الطرفين يلقاه بالاسر وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتي
ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان
المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا
الراي في نفسه ثم فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب
اليها ذاهب **قوله** وانه بحيث لو جوز بجوز فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما
او حيزهما او ما شئت فسم واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه يريد بيان حال القسم
الثاني وهو القول بالمداخلة فسره اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان
عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي
وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما
الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خاليا كداخل
الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم
من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما
او حيزهما او ما شئت فسمه لما لا ينافش في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان
يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط **قوله** فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي
لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير
ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون
اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقاة في الحالين من
الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما
لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة
قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقيه عند تمام المداخلة وهو
اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل ...

ره
مذهب الخصم

فرع على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني وأقول هذا
التفسير يقتضي ان يكون للسفود الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط
وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام الملاخلة واخر وهو حال تمام الملاخلة
وهذا انما يصح على رأي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات
وابدا تنبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي باول الحركة
الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للسفود في الجزء الواحد وسط مسبوق
بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل
يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب **قوله** والملاقاة المتوهم للمداخلة توجب ان يكون
ملاقي الوسط ملاقيا للطرف الاخر ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع
اذ لا فراغ عن نهايته فلا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان
شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بقي فراغ و
انقسم ما يلاقي اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه
المداخل اياه ملاقيا للطرف الاخر فانهما متلاقيان بالاسر وح يرتفع الامتياز
في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية
وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ
عن نهايته وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض يناقض
الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا وان كان شيء
من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن الملاقاة بالاسر وح
يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة
المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة
اشيا اما امتناع ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد
ثلثة اشيا اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع
او تجزيتها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من
حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى
والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة

موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم
ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا
يتجزى وهذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما ستأتي **وهم**
واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف لكن من اجزاء غير متناهية
يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة
المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا
لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود
في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات
التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء بحال
وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات
فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة انما تتالف
من احاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان
هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه
لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي
لا يتجزى وقد الزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية
وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التاليف ولكن
من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول
اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه
ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزمهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى في
الحجم جوزوا التداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزية الجزء الذي
من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القرب
ابطا منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك
القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحا
على ما هو المشهور **قوله** ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد والمتناهي موجودان فيها قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك

على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية
من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيهما اما المتناهي ان اراد
به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا
في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين
ليس عددا بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول
وهذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصد واضح **قوله** فاذا كان كل متناه
يوخذ منها سولنا من احاد وليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تاليفها مفيد المقدار
بل عسى العدد نفرض كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو اما ان لا
يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار
الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيد المقدار
وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا
ولم يقل بل العدد وقال الفاضل الشارح وذلك لو قوع الغلط بانه يفيد زيادة العدد
وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا
كان مقدارها مساويا للمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد ويستحيل
ان يقع امتياز بينها بنفس الحجمية او بشيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء
من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز فلا تعدد الا ان
الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على
التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض
فان النقط التي هي اطراف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا تمايز في
الوضع ويختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة
بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لوازم التغاير والتغاير قد
يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون
العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد
على سبيل التجويز **قوله** وان كانت الكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت
الاضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم هذا القسم الثاني

كان الكثرة تنبغي الجهات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة صح

انضافه صح

والنقيضين المذكورين واراد ان يولف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن
على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات
الثلث حتى يصير المولف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان حجم في كل جهة فكان جسم
اي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات
الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مانع لان يدخل غيره في حيزه قال الفاضل الشارح
ينبغي ان يضمر في المتن لفظ وذلك ان يقول وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات
ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول
ليس لهذا الاضمار احتياج لان الضمير في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة
بل تعود الى الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الاحاد انما يحصل
بالاضافات بينها في الجهات لا ان يفرض اولا تاليف الكثرة في حيز ثم يحتاج للتاليف في الجهات
الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة بين الكثرة المتناهية وبين
المولف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك وفهم من
امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون
بعد ميز وطرفاها لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذهبنا
اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتالف مما
لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان
ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف مما لا يتناهى اصلا **قوله** كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده
غير متناهية نسبة متناهي العدد هذا تال لقوله ان كانت الكثرة متناهية منها حجم الى قوله فكان
جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله متناهي العدد صفة واحد محذوف عما
الجسم ومجموعها قضية اعتراضية وقوله كان نسبة حجم نسبة متناهي العدد ولفظ كان رابطة والمجموع
تال المقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية
ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر
متناهي القدر مولف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة
بين المولف من الاجزاء المتناهية وبين ساير الاجسام الا بعد ان صيره جسما وذلك لان
النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا **قوله** لكن ازدياد الحجم
بحسب ازدياد التاليف والنظم فتكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية

الامتناهي العدد صح

فكان جسم كان نسبة حجم الى حجم الذي احاده الى قوله صح

الى غير متناهي القوة صح

نسبة متناه الى متناه وهذا خلف ثم هذا استثناء النقيض الى المتصلة المذكورة بين لا انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مولفا مما لا يتناهى من جملة مما لا يتناهى لما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني بط لانه لا بد من زيادة الحجم والاول ايض بط لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المولف من عدة يتناهى في الجهات الثلث الى حجم الجسم المولف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مولفا مما لا يتناهى **تنبيه** اليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل اذا ثبت امتناع الجسم مولفا من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الاشياء الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم احتياجه فيه الى برهان زايد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية المقدار لا يجوز ان يكون متالفة من الاجزاء الغير المتناهية ولو جاز وجود جسم غير متناهي المقدار لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه ولما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايض جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها ويصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي المقدار كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الجسم كذا وهو في قوة قولنا يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ومن المتناهية ان لا يكون فلاجرم حكم في الاول بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركيب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء المتناهية التي لا يتجزى دل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركيبه منها فكان الواجب اذا ان يقول في هذا القسم ايض يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف وكانه قال في الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية

لان

لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك لكونه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عادم المفاصل الا ما له مانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما طلب الوجوب عن كون الجسم مركبا من الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان **قوله** بل هو في نفسه كما هو عند الحس الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك واما باختلاف عرضيين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض ان الشيخ الفك تنبيه اي الجسم الذي حكمنا بكونه عادم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال الحاصر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخرج عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول لمسا بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضيين ومثال الثالث ما بالوهم **تذنيب** اليس اذا تركنا ليس من احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف لا الى غير النهاية وهذا باب لا يحصل فيه الطالب والمستبصر برشده الفذ الذي نورده لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار ههنا الى ابطال احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الا الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء في القسمة الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم مع ما تقدم تركه وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث المركب وانما قال ان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر برشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ الذي اوردناه **تنبيه** انك ستعلم ايضا ما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير

نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا ينافيه ايضا ما لا ينقسم حركة ولا
زمان ق قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للتقسيم الى غير
النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على
الطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح
التي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي بها ينتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الا جسام
التعليمية والخطوط تسمى مقادير و الشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من جملة
المقادير اذ لم يقل من احتمال الاجسام ولم يذكرها تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم
ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقها
في القسمة فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن
لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان و يتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض
مستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاءها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة
لما هي حدود له بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجج المذكورة على اثبات الجزء اشارة قد علمت ان للجسم
مقدارا ثخينا متصلا ش المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم للحشو ما
بين السطوح والامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو
بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى
الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن
ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية
المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال الجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا
وقد يقال لهذه الصورة اتصال وامتداد بالمجاز و تقول الجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما
صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحدا النهاية بمقدار
آخر و يقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للاكثر
بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول
الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل وحتى يكون المجموع هو

جسام

والسطوح

اتصال

الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة و انما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون
بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في كلام الشارحة اولى و المقدار
الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم
الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض
للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان الجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي و انما قال قد
علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون
الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية و ذا ثخانة امرا بينا غير محتاج فيه
الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو
كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل بم تعرف ان الجسم شيء مغاير
لهذه الامور فانه ما لم تعرف مغايرتها لم يمكن اثباتها له قلنا كونه موجودا الا في موضوع
اعني جوهريته او صحة شيء له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم
تعليمي ام غير جوهريته وهو فصله الذي يحصل به جوهريته قوله وانه قد يعرض له انفصال
وانفكاك ش الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد
المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك و اقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال
باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك بينا وطاهذا البرهان على ما يجيء بيانه فانه
ان يوقع انفصال الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل
غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصا
بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول الانفصالات الممكنة فيه على التمام قوله وتعلم ان المتصل
بذاته غير القابل للانفصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين
بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي شانها الاتصال لذاتها و اتصالها هو
كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الاستعداد الذي في الشمعة حال كونها كرة و
مكعبا و شكلا مغايرا لاشكال و الدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه
الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض هذه العبارة اما الجسم
الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته
ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى مجالا لان

الحق ما ذكرناه و نريد بالقابل للاتصال و للانفصال الهيولى و انما قيد المتصل بالذات
لان المادة ايض متصلة و لكن بغيرها اعني بالصورة و انما قيد القابل للانفصال
و للاتصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال
و للانفصال يقال بالحقيقة و من حيث المعنى للذي يقبلهما و يكون بعينه هو الموصوف
بهما و هو المادة لا غير و يقال بالمجاز و من حيث اللفظ للذي يطرا عليه احدهما
بطريانه فلا يكون موصوفا بالطارى كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند
طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل
و لا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلا لعدمه و لو قبل الاتصال لكان
الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل و غير هيئته
قوة الشيء بمعنى امكان وجوده و وجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل
وجوده اى في حال الاتصال و بين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة و الموصوف
بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال و الانفصال
و هو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية و هيأته الشكل التابع لوجودها و لوجود
الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية و هذا ايض يدل على ان
انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن
قوة هذا القبول غير وجود المقبول يشعر بقياس مذكور بالقوة و ذلك لانه ذكر ان بعض
الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه و كل ما يحدث فقوة حدوثه قبل حدوثه
و كل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود
ذلك المقبول و انما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال و اثبات المادة
لا يمكن الا بطريقة الشيخ لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال من محال فهو ليس
محل الانفصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال
عما من شانه ان يتصل على ما قال فعدما يثبت محله و هو الذي من شانه ان يتصل
و الحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو
ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا و ايض
التنبيه على وجود القابل له لانه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يسبق وجوده

و لا بد لذلك الانفصال صح

و الامور العدمية لا تستدعي محلا
ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة
الانفصال لنفس الانفصال تلك
المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها
من الامور الاضافية التي تستدعي
محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس
هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى
و اقول في هذا الكلام موضع تطولان
اعدام الملكات ليست اعداما صرفة
فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات على ان الانفصال لما كان عدم
الاتصال عما من شانه
ان ينفصل صح
للانفصال قبل طريانه و جوده اذ لا يبعد ان يتم
الاستدلال بوجود الانفصال
على وجود القابل
فيتفطن صح

قوله و تلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم و لو جلد
غيره و عند عود الاتصال يعود مثله متجددا المتصل بذاته ما دام موجودا الذات
فهو ذو اتصال لان اجزاءه بالتخص و متصلة لا اجزاء بحسبهما فهو عند الانفصال
قد عدم و وجد غيره و عند عود الاتصال يعود مثله متجددا او لا يعود هو بعينه
لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال
شيء ما هو غير المتصل بذاته و هو الهيولى و تلخيص هذا البرهان ان يقول لما ثبت ان الجسم
لا يخلو عن اتصال ما في ذاته و انه قابل للانفصال حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال
حاصلة له حال الاتصال و نفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه تكون حال
كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يبقى على قبول
الانفصال و هو الذي ينفصل و يتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى و اعلم ان الاهم
في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال و الانفصال عرضين متعاقبين
على شيء هو موضوع لهما و هو الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين في وجود المادة و ذلك
لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل و لا منفصل حتى يمكن ان يكون متنوعا
للاتصال و الانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا
يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة و لا بد من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه
حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة و المجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل
و قابل للانفصال و الذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق فيقولون ان
كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم و الجوهر لا يتقوم بالعرض و ايض ينبغي
ان يعلم ان الوحدة الشخصية و التعدد الذي يقابلها ايض لا يعرضان للمادة الا
بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليوقف على احوال الشبه المبنية على اتصاف
المادة بالوحدة او التعدد حسبما ذكره الفاضل الشارح و غيره كقولهم لو كان تعدد
الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها و محوجا الى مادة توجد في الحالين لكان
تعدد المادة بسبب الانفصال و وحدتها بعد مقتضيا لانعدام المادة الاولى و
محوجا الى مادة اخرى و يتم الى غير ذلك من الشبه و ذلك لان المادة الموجودة في
الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة و لا تعدد بل انما يتصف بهما عند تعاقب الصور

انصال واحد متعين ثم اذا طرا الانفصال
زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم
ذلك المتصل و حدث شيء صح
حال

والفاضل الشارح عارض الشيخ با قامة حجة على نفي الهيولى هي ان الطبيعة على تقدير ثبوتها ان
كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها اجتماع المثلين و
ايضا لم يكن هي بالمحلية اولى من الجسمية الحالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية
المتخصصة بالتحيز فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز
على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول
الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك فهذا
هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال
بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع
الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك و
غيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله فان خطر هذا
ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة هذا هو التنبيه المزيل
لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي
لا يبقى معها الاستدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر
كون كل ذي حجم محيط به طرفه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم
فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من
الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود او الوهم
لوجود ذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى وتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون
بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن
ان يوخذ من حيث هو عام كلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من حيث
هو خاص جزوي وقد يمكن ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة
اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ من حيث الخارج لا شك في وجوده والشيخ
اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على الكلي
كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه سواء لم يشاركها القابل
قوله وما طباعه من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك لان الشيء المأخوذ
من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد
اختلف لكونه ماخوذا مع امور يقتضي الاختلاف قوله واذ عرفت بعض احوالها
حاجتها الى ما يقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها
طبيعة ما يقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة اي اذا صادفت بعض
احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال كما
لكونها محتاجة للقابل بتقوم تلك الطبيعة فيه عرفت ان تلك الطبيعة محتاجة الى
القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث
كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجيات عنها دون الفصول قد
بينا ان الطبيعة تكون باي الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه
الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلة اياها
ولا مادة لانها محمولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها
في عقلها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجيات دون
الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا يختلف بذلك الا ان الشيء الذي هو يختلف بالفصول و
الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله
بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في سائر الصور وكان هذا الكلام جواب عن
ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان
دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود
القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني
الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجيات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته
مع جميع الخارجيات عنها وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة
وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة لانها اذا تحصلت بشيء انضاف اليها
او دخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم
يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لا يكون المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك
اولا في ان الجسمية طبيعة واصر بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول

وانه احتاجت الى حصول اخرى
واما على سبيل التبعية فانها كانت
صفة للجسمية ولم يكن الجسمية صح

وجدانا موجودا في صح

الاشتراك صح

الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك فی اللوازم لا یقتضی فی الملزومات
ونافض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك
وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته
فاذن يمكن ان لا يحل غير البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى المادة
انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمقدار
بذاته لا يتصل لهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وغير كافية فلا حاجة
بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية
على ما سيجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة لا تقتضي وجوب الحلول لما مر
لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية
مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار
الكليات وتحصل مراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالاعادة **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة وانما ينفصل
الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يمنع بحسب
الفروض والاوهام وما يشبهها ❖ قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما
مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات
الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام
المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان
الاجسام المشاهدة ليست ببسايط على الاطلاق بل انما هي متالفة من بسايط
صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتالف البسايط انما يكون بالتماس و
التجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا ولا ينقسم وهما الحجم المذكورة
ومنها ما هي في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها
متناهية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض
وحدها وذكر الناقل الشراح ان ديمقراطيس قال ان تلك البسايط كرية الشكل
وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون
انها غير متناهية الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصلح

عنها

منها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات
الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك
وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب
مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها وجه
تعلقه بهذا الموضع ان الحجم المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم
قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الانفكاكي
فاذن لو كانت البسايط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال
التماس لكان اثبات المادة بالحجم المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد
الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا
قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية اما الواقعة بحسب اختلاف
عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة ومضافين كاختلاف محاذاتين
او موازاتين ومماستين تحدث في المقسوم اثنينية يكون طباع كل واحد من الاثنين
طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منهما
يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفصالية
ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي
ما يصح بين المتباينين ❖ هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور
في طبايع تلك البسايط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت
شيئا واحدا غير فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه ساير الاجزاء
وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك
الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول
الانفصال والاتصال او في جواز قبولها والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل
لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يغايره قلنا لا نزاع في ذلك وقد بينا
الحال القول به في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على
الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ
قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونها

الوهمي قابلة للانفكاكي وكانت الحجج المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام صح

انفكاكية

على ان البسايط بجملتها في الفلكية وقسم الثاني باختلاف نوعي هين اني ما يكون بسبب عرض ضروري
فارين والثاني ما يكون بسبب عرضين منافيين واراد بالقارن اللازم للموضوع في نفسه و
بالمنافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام
لان الجميع مما يجوز ونزع بين ان كل قسم من هذه يصلح ان يشتبه في المقسوم ويكون
بعد التسمية طباع كل واحد من ذلك لا شيئين وطباع مجموعهما قبل التسمية وطباع
ما يخرج منهما انما يوافقهما في النوع والمهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل
واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال
لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شي والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة
والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان
يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك
المتباينين قوله اللهم الا ان عايق خارج من طبيعة الامتداد لازم او زايل هو اشارة
الى ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد
مقارن له ويكون لازما كما في الفلك وزايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة وهذا
كانه جواب لسؤال منهم هكذا اليس جرم الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر منه وممتنعا و
منفكا عن العنصر ولا تجوزون مثل ذلك في البسايط المذكورة فقوله انما يذهب الى الاول
لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه
قبول الانفصال والاتصال بالعنصر وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا
مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا العايق اذا كان
لازما طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل
يكون نوعه في شخصه معناه ان كل نوع مادي يستلزم ما يمنعه عن الانفصال بحسب
الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا
شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد شخصان لكانا
متساويين في المهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي
الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قيل
انجر الكلام الى ان ذكره انا تامل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة

انفصال الاجزاء منه واتصالها
بالعنصر مع اشتراك الكل في
مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون
صح

الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في المهية وهو تم لما ذكر من قبل وذلك منه هو
لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسايط متساوية في الطبع واعترض ايضا
بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال
فهي امور متشخصة ولعلها تمنع المهية المشتركة عن تحملها واجاب بانا سلمنا ان وقوع
الانفصال بسبب المانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجري مجرى هذين تنبيه
وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعايق عن ذلك عايق لازم طبيعي فانه لا
يوجد له اشخاص محتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة بعرض بل يكون نوعه
في شخصه اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لا
ذلك النوع والعايق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد
في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه
كان حاشية فاثبت سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناها قال
الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة و
اذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي
يحصل منها في الوجود زايدا على المهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها
الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك ولا يلزم الخلف وفي محصل هذه القسمة
نظر لان المهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة الا اذا عني
بالمهية غيرها اصطلحوا عليه تذنيب اليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار
او الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما نفرضه ويكون صورة
فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو بنفسه لا مقدار ولا صورة جرمية لو كر
هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء قطرها
لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه يريد بيان صحة وجود التخلخل و
التكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تتفرع على اثبات الهيولى واذا لم يكن
من بيان مقومات الجسم المتقدم في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند الجمهور
ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفرقة فتجتمع او يتخلل بعض الاجزاء
منفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين ممتنع مستبعد جدا

شخاص

ذالمتن صح

قال الشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون
المقادير اليها متساوية لما نسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها بتصيير
العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان جرم
الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدار معين لسبب ثباتها
بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز
عن الفلك بقوله انه لا يختص في بعض الاشياء وتوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا
صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل
مركب يكون هيولاه وان كان جسما **اشارة** يجب ان يكون محققا عندك انه لا
يمتد بعد في ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية. هذه مسئلة تناهي
الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدأ لمسائل اخرى منها
مسئلة اثبات محدد الجهات كما سياتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة
بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد
الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها هاهنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا
عندك على انها احد المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة
عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك
عن الشكل وان الشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذا يجري مجرى قول
عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من
سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون
متناهيا او غير متناه والقسم الثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال فاذا كان متناهيا
فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال يعرض له من خارج لا لنفس
طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة وهذا
محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات
الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة
امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير

النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات
مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا
على الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر واحد
ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا
ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف
الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض
احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى
الاصل غير متناهية والاصل متزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الا
للنصف فتبين ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية
ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالحاصل
ولما كان المثلث موجودا في الزايد اختار الشيخ المثلث الذي كلامنا في حصول الزايد
الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى
غير نهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول فيقف غير نهاية الرابعة ان كل
زيادة توجد فالجامع المزيد عليه قد يوجد في واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات
التي دونه موجودة فيه وترجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان
جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان
يقدر ثبت وجوده لكان متناهيا قوله والاخر ان الجائز ان يفرض امتدادان غير
متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى وقوله
ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات اشارة الى
المقدمة الثانية قوله ومن الجائز ان يفرض فيهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك
امكان زيادات على اول تفاوت بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله
لان كل زيادة توجد فالجامع المزيد عليه قد يوجد في واحد اشارة الى الرابعة قال
ثم شرع في تركيب الحجة منها وقوله واية زيادات امكنت فيمكن هناك بعد يشتمل على جميع
ذلك المكن شروع في الحجة ومعناه كل واحدة من زيادات يمكن وجودها فانه يمكن ان
يشتمل عليها بعد وبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد المحتملة للزايد
على امكان
الى كم

ان يكون صح

يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اى واية
زيادات امكنت اذا اخذت مع ما فاتها ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد
ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة
بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاصل بالذات لا الكلام ويكون تقدير
الكلام ولان كل واحدة من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن
يمكن ان يوجد بعد فالاولى ان يكون ايضا يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير
المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله ولان معنى ولا
لا يراد لفظه ان وجه قال وتركيب هذا البرهان ان نقول اما ان يكون هناك بعد
واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما
ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب
انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو محال والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة
الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في غيره ومتى
صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حصل في بعد فلان
وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه
محصورا بين حاصرين هف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام
كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان
كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في
بعد فان للطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان
استمر البرهان والا سقط اقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا
بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع
يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات
امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظمه البرهان
على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليست كذلك لانه اذا
ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية
مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم لما كانت هذه القضية اعني الحكم

بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة فقصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله
والا فيكون امكان وقوع زيادة ابعاد لا حد ليس المزيد عليه امكان قال
المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى
انه لو لم يوجد بعد يشتمل على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك
بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد آخر وح فلا يوجد بعد فوق ذلك
البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا لحد معين لا يمكن ان
يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن وجود ما يشتمل على محدود من جملة غير
المحدود الذي هو في القوة يعني انه لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور
من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين
محدودا في التزايد عنده حد لا يتجاوزه في العظم اي اذا كان لا امكان الابعاد التي تفرض
بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد الى حد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع
محاذاة الامتدادين ولا ينفذان بعد اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فلا يجب
انقطاعهما قوله ولا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك محال اي اذا لم ينقطع الامتدادان فلا يوجد بعد اعظم مما فرضنا انه اعظم الابعاد
ثم يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر
منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود اي ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض لا يزول
قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية
لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح بما اعتمد على
فهم المتعلم قوله فتبين انه يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين فيه
تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا وهو محال وصفنا
ظ قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض
تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا يوجد
هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب
فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان نفرض الا بعد واحد يكون
مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية وذلك لا يضرنا لانا نقول القول

يكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون محالا وذلك
لانا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات او لا يكون فان كان
فوجب ان لا يكون بعد آخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لكان هو مشتملا
على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم
يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات فهو غير مشتمل عليه وجب
ان يكون كل آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك
الفوق في اشتماله عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا فثبت ان الشك المذكور
مركب من هذه الحجة هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة
غير واضحة اللزوم فان نظرت حق النظر الى هذا الكلام فانما يكون منه وقد ذكر هذا
الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد بن المسعودي هذا المعنى بعبارة
اخرى هي ان كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلة في
بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة
غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان وتلك
الزيادة موجودة فيه فحينئذ انقطعت الامتدادات وكانا متناهيين وان كان كل
زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون ومع
ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد الغير هناك ليس فيه زيادة على الناقص فقط
بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فقد ان
تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك مخص وجهين الاول
ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل
على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على
ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادات فالقول بلا نهاية
الامتداد بن يقتضي هذه الاقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة
اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر ... هناك لعدم حصول جميع الزيادات
في بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا
في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتصنا كلام الفاضل

كانت فوقها الزيادات بعد غير مشتمل عليها الذي

لكانت هي

في بعد فصارت هذه المتصلة
واضحة اللزوم بخلاف تلك
وانما نفي الالتباس هنالك
استلزام كون كل زيادة هي

بسمان
الشيء لانه بذل المجهود فيه **قوله** وقد تبين ان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى
فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية أ الوجه الذي يستعان فيه بالحركة
هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه بعيد عن بيان يسامته بعد
الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد
لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف و أ الوجه الذي لا يستعان فيه
بالحركة هو المبني على التطبيق خط غير متناه من احد جهتيه دون الاخرى على ما يبقى بعد
ان ينفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء
مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي يتناهيان فيها الفرض التطبيق فيلزم الخلف من
وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران **اشارة** فقد بان
لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود بين بيان يمتنع
انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فيتبين ولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم
بين البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تحديده انها احاطة
حد او حدود لكنه اذا حقق كان هيئة من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا
الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة تمنع لمحيط نهاية واحدة او اكثر من
بجهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل فالامتداد الجسماني
نهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه
الشكل و فائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته
لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في
الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله** فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم
يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او بالهيولى ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه
او يلزمه بسبب الحامل و الامور التي يكتنف الحامل أ ... الفاضل الشارح بسبب الحجة ان
يبين لزوم الشكل للجسم اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا
لها او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف في لفظه
وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم
يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور

واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون
من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون لذلك بل يكون بمداخلة
المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما
القسمان اللذان قيدا اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع
لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق
للمتن **قوله** ولو لزم منفردا بنفسه عن نفسه لتشابهت الاجسام في مقادير الامتداد
وهيات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليه هذا
اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا
عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى
المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه ولا في شيء من المقادير
الامور وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف
والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها فيما
يتبع المقادير وهو هيات التناهي والشكلات وانما قال هيات التناهي ولم يقل
التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيات التناهي والشكل هو الفرق بين
البسيط والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر عرض للشيء المتناهي والشكل هو اعتبار
الشيء مع ذلك العارض ثم قال وثم يجب ان يلزم كل جزء المفروض من الامتداد ما يلزم الكل
من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من
الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا
الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان
وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال
من جهة تشابه احوالها بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التفاوت
في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم
شيء واحد وهو عدم التفاوت في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح
والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسمي في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية
كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير

والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به
فلا فقط وفرق قول الشيخ بان اللازم على هذا القسم ثلث محالات احدها تشابه الاشكال
والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منهما مح برأسه ثم اعترض في
الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلاف فان العائدة الى العوارض المادية
المذكورة واطنب فيه بما لا يحمله الناظر الا على السهو فهو قايل ما حاشاه من ذلك واذا كان
منشأ جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فائدة في ايرادها **قوله** ولو لزم ذلك
بسبب فاعل مباين وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولى
للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بان استحالة هذا هذا هو القسم
الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين الامتداد
منفرد بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولى قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين
الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وكذلك ساير
لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف في الحقايق
والشكلية عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متهيئا لان ينفصل ويكون فيه قوة الانفعال
التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها
هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه
قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمع
المتبدل بالتشكيلات المختلفة فليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل اللزوم متفرعا
على لزوم الفصل والوصل الا عليه وعلى لزوم الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه
قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمع لا يمكن ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها
واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا
وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط **قوله** فبقي ان ذلك بمشاركة من الحامل
اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم الثالث وهو ان يكون الفاعل والقابل
فقط في وجودها للصورة في وجودها منه كالتناهي والشكل وهذا نتيجة البرهان
المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في

تشابه المقادير والثاني صح

وكذا وجد في بعض النسخ بعد فللهيولى اذن تأثير صح

ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الطبيعة وذلك هو المطلوب **وهو اشارة** او لعلك تقول
هذا ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم نقول
ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد فهذا شك يرد على
ما ابطلناه بالقسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز
ان يكون سبب لزوم الشكل للاستعداد المتزود من القابل هو نفس ذلك الاستعداد لان
الاستعداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحدا
فيلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من
الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى
طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذن جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم
اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الاستعداد المذكور فقوله وهذا ايضا
اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته
فلم يتوقد اشياء اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط
اذ اتفقت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة اجزاؤها في توسط الاجزاء وقيد
الجزء بالمفروض لان البسيط انما تاخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزيئه لاجل
الاسباب المذكورة فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الغرض اعم الاسباب خصصه
بالذكر **قوله** فنقول لك يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم الحكم المذكور في
احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض لها بسببها الكلية و
الجزئية وقابل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب
ان يكون لما يفرض جزءا له بعد مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء
جزءا والكل كلا واما الاستعداد المتزود عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا
عن ما يعرض فيهما بل لا يتصور فيها اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك
وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت طبيعة تلك
الجسمية ولم يكن في ذلك الطبيعة عن نفسها او عن جرميتها فلما اوجبت ذلك وجب بايجاب
ذلك السبب ان لا يكون لما نفرض من الفلك بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا
مفروضا بعد حصول صورة الكل معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة

لبعضه صح

اوجبت طبيعة اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين اللازم
لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة
الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من حيث هو غيره والطبيعة تطلق
على معان متباينة والمراد هنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته
فطبيعة الشيء هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي
من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما اوجب طبيعة الفلك ذلك لاستعداد
والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى
الا يكون صورة الكل ولا شكلها لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد
وجب ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة النوعية
للهيولى الاستعداد المعين والشكل المعين اوجب ان لا يكون الجزء الحادث بعد الكل
مثلها لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلفت النسخ ههنا ففي بعضها انكر لفظة صورة
الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا
لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو مع
في بعضها لم يكرر لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ
ذلك في قوله فلما وجبت ذلك يعني الشكل المتقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعل قوله لا
يكون هو ما في قوله لما الكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي
قوله فهذا الامر عارض ومانع وبسبب مقارنته ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويجزيها
اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الاخر ومانع وهو
كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له من قبول ما يقتضيه
السبب المذكور وبسبب مقارنته المادة القابلة للصورة الحاملة اياها المتجزئة بعضها بطريان
الانفصال عليها **قوله** واما المقدار لو افرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدار
فتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا ولا جزءا لكل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة
قابل فلا يجب ان يخص شيئا معينا مما يختلف فيه مثل الكلية والجزئية وليس يمكن ان نقول
ههنا المقتضي لها منعها شيء يجب امكان قوة ما وصلوح موضوع لها فاسا قياما تاما يتبع ذلك
ان صار بعضها كالجزء بحالة المثال يريد ان المقدار لو افرد لم يكن الكلية والجزئية ... فضلا

من شيء في غيره صح

الجسمية صح

عما يلزمهما لانهما من طبيعة واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس هناك علة
فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هنالك ويختلف النوع ههنا في بعضها هكذا
لم تقتصر كلا وجزءا كل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مادة فشرف القابل وفي
اصح وفي بعضها لا من نفسها لا من علة ولا مقارنة قابل وتقدير لم تقتصر كلا وجزءا كل
بحسب الغرض المذكور في الفصل المتقدم لا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك [illegible]
من نفسها باطلا لانه لا يجب ان يتحقق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يوجد ههنا بعضها
شيء من غيرها يعني الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة التي يحتاج الا
الجسم اليها لكونها صورة ثم قال او بحسب موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج الحلقة
والشكل اليه لكونهما عرضين وقيد بههنا لان الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة
هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم منع ذلك الحجر فانها تفاجز فيه الكل والجزء من
الفاضل الشيخ بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان في
الكل والجزء وان اختلفا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى
بالكلية من الاخر وان تباينا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية ويرجع الى اختلاف
المادة فتسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها تخالف فيهما من غير احتياج الى المادة
فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها اولى بان يكون كلا
منه قلنا ولكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المتفردة والجواب ان المادة هي منشأ
الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كما ان
الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة ومتاخرة نسبة على ما بيناه
فلذلك احتاجت الصور في اختلافها الى المواد ولم تحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا
الحاصل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به • يريد بيان ان كون الهيولى ذات
وضع امر لا تقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة الجسمية وهذه مسألة يبتنى عليها
البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها
لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان
اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع
يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يكون الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة

بعض الاجزاء الى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان
الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وتبيين منها انها هي التي تشخص
الهيولى وتعينها على ما سياتي بعد **قوله** ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان
في حد ذاته حجما اي لو كان للحاصل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو
اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في
جميع الجهات كان بانفراد ذاته من الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هف
قوله او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع مشتبه اشارة وهذا هو القسم الذي لا يكون
الحامل فيه منقسما على الاطلاق وغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد به ان الحامل ان
كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده منقطع مشتبه اشارة وذلك
لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا
ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار
اليه فاذن لا يكون المقطع منقطعا فكل منقطع اشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل
ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة تمتد اليه ولا تتجاوزه يكون منقطعا لها هكذا
هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع مشتبه اشارة **قوله** منقطعا كان لم
ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المنقطع لا يخلو اما ان
لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين
فكان الحاصل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث
سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها منقطعا لم تبق
لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما
جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل لان
كونها احد هذه الاشياء يبقى من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها
متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى الحامل فهي غير الحامل والنقطة
لا يمكن ان يكون حالا الا في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا
فهي ليست بنقطة ولو وضع هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه
لانه لم يحتج فيه الا الى التنبيه **تنبيه** فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها

فصارت ذات وضع مخصوص. يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى
المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم و
تقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالفعل ثم فرضنا
ان الصورة لحقتها فصارت ذات وضع بالفعل لامتناع وجود جسم غير ذي وضع
لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل وان تحصلت فلا يخلو
اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام
محالان ببديهة العقل واما الثالث فلانه ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى
من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها
في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو ممتنع بالبديهة
وان كان اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان لحقتها الصورة او حصلت
بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود و
اوردهما واورد نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام الباقية
بالبديهة للايجاز قوله فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان
يقال لو كانت بصورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها
الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيها لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع
القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان
الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن
ان يقال ان لها حصولا في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذكر
لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في
الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الماء استحال
عن موضعه الطبيعي فان الصورة الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض
لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للارض
لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزءين بسبب ولحقت صورة الماء بهما هناك اولى
لحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع
بها فالاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال

العارضة

العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيها الخ فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى
الفرق المذكور قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء الكلي الواحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في
الوجه الذي ذكرناه من تخصيص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع
جزئي لحوقها يخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء اذا صار ماء
فيكون موضعه الطبيعي مخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للماء
من مكان موضعه الهوائي الصائر ماء وهو انما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة وهذا
بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل الاولوية بعد ان لحق الصورة بالهيولى وبيان
الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى
جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي لحقتها فحينئذ تكون متساوية النسبة اليها بحسب
ذاتها وبحسب الصورة فيمتنع حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن
ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء
الكلي الواحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لان نوع الصورة التي
لحقت المادة الجسمية على ما سيذكرها انما يقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة
نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي لاجزائه الكثيرة وحصول
الطبيعي مع الصورة في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا خصص الفرض بالقيد
المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود و
ذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لاجل عارضا بحسب الصورة
السابقة يعني الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع
الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي
هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فخصص ذلك الموضع الجزئي بسبب
الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي اي
بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما الصورة
المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب
لتخصيص الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله انما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها

في الهيولى صح

حلولها

محتاج الى الفرق بينهما ولما بطل الشقان ظهر امتناع الجزء الاول وهو حلول الصورة الجسمية
في الهيولى المجردة ويتبين من ذلك ان حلول الصورة لا يجوز الا على سبيل التبدل بان
يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقتها واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد
ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها
الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي
هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالذي
في تخصصه باحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص
وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل هيهنا عورض بان الصورة المكانية الجديدة
تقتضي الحصول في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالذي
في تخصصها باحدها هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب
بان تخصص الموضع السابق انما يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وهيهنا
ليس وضع سابق فلا تخصص قوله قد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان دليل الاشكال
هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه
بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول في
حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية
باخرى منه للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليس كذلك فظهر
الفرق اقول هذا الاشكال براسه ليس في الكتاب متعين ولا اثر وليس (?) لا تجوز
اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي ابدها لتخصصها بالوضع (?)
الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس شيء لان الهيولى الموصوفة بتلك
ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها الى اوصاف الجميع لا وضاع
واحدة تنبيه فاعلم من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخ الجسمانية [illegible]
ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها
لا انفكاك اما ان تكون مشار اليها او لا تكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل
الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز
او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاخيرين منها لظهور فسادهما بل

انتم

انتم على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا اذ
موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر
الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع
تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة لا تقترن بالصورة ابدا
وينعكس بعكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اصلا اي لا تكون مجردة
وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصور فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية تنبيه والهيولى
قد لا تخلو ايضا عن صور اخر يريد اثبات الصور النوعية وهي التي تختلف بها
الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فقوله لا تخلو انها تقارن ولما
كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب
ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تفارقها وتقارن غيرها وقت في الشيخ لورود
هيهنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمنع
الهيولى لما تقارنه من الصورة النوعية غير واجب وان كان امتناع انفكاكها
عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف ولا بد من ان يكون لها مع صورة توجب
قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع
قبول ذلك وكل ذلك غير مقتضى الجسمية اي وكيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع
خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتئام والتشكل التابع
لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك
بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن
قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي اذا
تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها
مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا لما ينفعل كما بين في علم ما بعد الطبيعة
فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور
مقارنة لها لان المفارق متساوي النسبة الى جميع الاجسام ويجب ان يكون
متعلقة بالهيولى لاختصاصها بما يتعلق بالصور لا انفعالية كسهولة قبول الفصل و
الوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير

من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور **قوله** وكذلك لا بد له من استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعين وكل ذلك غير مقتضى الجسمية العامة المشتركة
فيها الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة و
على جميع الاوضاع فاذن جسمية تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين
ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في
النمط الثاني فاذن لا بد لكل جسم مما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص
متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان
وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان
وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور يختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات
كسهولة قبول الانفصال وعسره يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الاماكن
مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان
كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين وما يوضح ذلك بقاؤها
في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان الماء المقتضي لسهولة تشكل الماء والبرودة لا
مكانه الطبيعي وشكله الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح
اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة ليس اولى من
اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان استند الى اختلاف استعدادات
في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في المهية
قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب بعد
ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي
بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب
اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات
ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا
تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك كانت لازمة ايضا لا محالة ويكون
لزومها اما للجسمية او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما يكون لا حالا
ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فلكين المحل سببا للاعراض

متعينين

اختلاف الصور في العنصريات صح

وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي صح

اللازمة من غير توسط الصورة وايضا جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك
الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول المقتضية لسهولة فان من الجائز ان
يكون صعوبة القبول عدم السهولة ومبدأ العدم يجوز ان يكون عدميا والجواب ان
استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية
المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول
بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة
الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها
الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض الصور المنوعة
اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست عدمية اما الانية فظاهرة واما
الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة
اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا
لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور
مصادر لاعراض مختلفة غير مرتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك
من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا
يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية
بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي
بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط
مختلفة اليه وهذه الصور يقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر عن الغير بحسب المادة
وحفظ الاين شرط الكون في مكانها والعود اليه شرط خروجها عنه وهكذا في البواقي
فهذا اصل الشكوك على قواعد العلم لا تخلو عن غيره لاحتمال الذي اوجبه هذا الفاضل **اشارة**
واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه
بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال تنضم من خارج يتحدد بها ما يجب في الكم
والشكل • قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى
الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان
يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لا الهيولى وحدها

قال الشيخ

لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ لهما كانت الهيولى فيها عدا الفلكيات مشتركة
وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين [illegible]
انه استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل
اما للصورة او للفاعل او للحامل والثلاثة باطلة الحامل فكان لقائل ان يقول
العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما
استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول
لم كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة
اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى هاهنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات
والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة اللاحقة [illegible] لا يكفي وجود الحامل
بتعيين صورة جرمانية اي تشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود
دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابها بالكل والجزء فان
الكل والجزء لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيهما اختلاف
اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال المعينات اي المتشخصات وذلك لانها تحتاج
الى علل الماهية والتشخص [illegible] يحتاج الى علل تشتد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قوله
واحوال متسقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب
المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متسقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي
يكون وجودها غير دايم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تماثل تحتاج الى علل
يتبدل وجودها لتعسر بانقضائها [illegible] سائر العلل علل لا تماثل ويريد بالمعينات
والاحوال المتسقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية
التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجة فان جميع ذلك علل فاعلة
لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلية قوله وهذا سر تطلع منه على اسرار اخر — عظيم صح
قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على اسرار جمة
اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية
لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة فان
وهذا السر جيبة الجواب عن السؤال المذكور اولا ومن تلك الاسرار انه لوجود مبدأ

قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولو وجود جسم متحرك الحركة
المتصل على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هي عليه
في نفس الامر وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة
فاما ان يكون تلك الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقيام الهيولى بها مطلقا او يكون
الصورة آلة او واسطة لشيء آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة لمقيم آخر يقيمهما
جميعا تقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى او
ليس احدهما اولى بان يكون سببا لما به الاخر من الاخر بعكسه بل يكون سببا امرا خارجا
عنهما يقيم كل واحد منهما مع تلازمهما [illegible] يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر
اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال
لما ثبت تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة
الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اقسام اربعة — او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى صح
والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة
ولا جزء علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها
عند الشيخ واحد وهو ان يكون الصورة جزء العلة للهيولى واقول التلازم عند التحقيق
لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون ما بينها وبين معلولها او بين معلولي علة
اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر على ما يجيء بيانه
وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالاقتضاء
الخاص لذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الاخر
لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر
ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما فالناس يتمثلون في ذلك بالمضافين [illegible]
[illegible] قال الشيخ [illegible] لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما
علة للاخر والثاني ان لا يكون لذلك والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما
الفاضل الشارح لكن لما كانت القابلية [illegible] لم يكن علة موجبة فوجب ان يكون مقتضية للتلازم من جهة
القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم
بينهما وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الا اليه

الهيولى بل طالب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى انحاء
الثلثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين
علة للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم
ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء ثالث يحوج المتلازمين الى ثالث لهما وهذا المعنى مع
الفصل بالوهم والتنبيه وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم
الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما
اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح
في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوايد منها انه
انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها
انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال
الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول لا كالباري
تعالى والعالم اقول وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حال اضافية
عرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان
اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال
الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها
بالفعل الى ذات الصورة افتقارا مستوجبا ان يكون مقارنة للصورة فلا
يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى لا يحتمل ان يكون مراد
الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات
الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل الى حيث تقتضيها
مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة
في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما
يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة
مفتقرة الى الحجة لان الذي يرى ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن
الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون
لاحدهما تاثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد

اقول

يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين واقول لما
تلازم المتضايفين فتبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر كما ظنه واما
الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بيناه انه لا سبيل الى التلازم
اذا القابل لا يقتضي الايجاب في علته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة
ولا ينعكس لان الآلة لا تكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد
يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه
بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يتناسب طرفيه واحد الطرفين معلول
والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى بجوهرها عن الصورة
عن الهيولى الى آخره اشارة الى القسمين الاخيرين مع التنبيه التي يمكن ان يتمسك بها من اراد
ان يذهب الى احدهما وهي ان يقول لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من
والبرهان بعقله وليس احدهما اولى بان يكون متعلقا به الآخر من الآخر فيجعل الحق
ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء اقول
لكن ان اراد ذلك كان من ذكر السبب الخارجي مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى بجوهرها عن الصورة
الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سببا آخر
على ما هو الحق في ذلك وفيه لذكر القسم الرابع قال ثم ههنا شكان لمتطلبان الاول
انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر ليس اولى من العكس جعل اللازم ان يكون بسبب
خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد
مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور
على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود مستكافيان في الوجود
الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا
يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا الفرد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم
يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى
التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف واقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت
الاشارة الى فساده وسياتي بيانه بغير البسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء

ولا الصورة

لم يرد به ذلك لم

من الجانبين بنا في ثالثهما **اشارة** اما الصور التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان
انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر للهيولى بها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد
امثال هذه من ان تكون على احد القسمين الباقيين صور العناصر تفارق الهيولى الى
بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرا زالت الجسمية التي كانت في حالة
الاتصال وحدثت جسميتان آخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على
ما بينا واما صور الفلكيات فلا تفارقها اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها
واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها على ما بينا ولا صور الفلكيات ايضا
وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن
لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من
الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه من ان تكون
على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قوله** وههنا آخر القسمين هي
دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء دائم الوجود
مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى
لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد
تعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي
صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص
ولما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي
كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى
علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا دائم الوجود
يضاف الى الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة
الوجود ومهما ثبت ذلك المبدأ يحفظ الوجود الهيولى بالصور المتعاقبة فتتخصص
يمكن بالمعاقبات متعاقبة تزول واحدة منها وتقوم عنها اخرى بدلها فافادة
الكلام لاثبات هذا المبدأ المفارق مرتبة في هذا الموضع **اشارة** يجب ان تعلم في الجملة
ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا. يريد ان يبين
ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها

او محشا فانها تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى **قال** الفاضل
الشارح الحجج المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان
يكون متاخرا عن الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة
الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن الشيء يجب ايضا ان يكون متاخرا
عن ذلك الشيء والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثالثة من النمط الثاني
من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة
او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من
هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي هو مع علة
الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم ههنا ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل
المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فيخرج منه ان ما مع القبل بالذات
لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والزوج شكل المعية تطلق على
التلازمين اللذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث التصور واما من حيث الوجود
كالجسم المتناهي والشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذات
الجسم بنفسه في الوجود وكوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير نفي الخلاء اما مغايرا له في التصور
وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة
او معا والمتباينين فيهما ولا يكون لاحدهما تعلق بالاخر كالفلك والعقل المذكورين
ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الزوج هو تلك المعية
المعنوية ثم **قال** الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والشكل فظاهر انهما
لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين
عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه ثم ان
التناهي والشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولا يكونان متاخرين ولقائل ان يقول الشكل
هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات
المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متاخر
عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والتناهي الباحث

والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون علة مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى صح

والتقدم بالعلية

هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة
للشي لا يكون متقدما عليه بالعلية لانها اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص
نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع
كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الهيئة المركبة على خواص تلك الهيئة ولوازمها
اللازمة والزايلة وان لم يكن شي من تلك الاجزاء علة لشي من تلك العوارض فهذا
ما عندي في هذا المقام اقول فهذا البيان مفيد تاخر الشكل عن هيئة الصورة وبعد
ذكرنا ان الصورة من حيث الهيئة لا تعلق التناهي والشكل بل انهما انما لا استتباعهما
من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يجب
ان يحتاج الشي في تشخصه الى ما يتاخر عن هيئة كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه
فاذن التناهي والشكل غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث تشخصها وان كانا
متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابع ان التناهي
والشكل من توابع المادة وضروريه ما مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول
الهيولى متقدمة على التناهي والشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها
فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى
يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجود
لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقايل ان يقول عندكم ان الصورة
شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة
مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها
صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى
لما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي
صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المتشخصة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة
وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسابق على هذا المعنى
شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود
معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على
الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت

الهيولى

الاشياء التي هي علل لهيئة الصورة ولكونها موجودة متصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى
معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء
التي هي العلل لهيئة الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا
على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة
وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود بعد وجود الهيولى
معناه على اول الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم
علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل الصورة ووجودها مغاير لوجود الهيولى فان
العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق في النسخ ههنا بين علل هيئة الصورة
وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الاخر عنها
قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين في ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال
المعلولة لهيئتها فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود قال الفاضل الشارح
اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين اضاع الحجة المذكورة في هذه الفصل ثانيا
ثم ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه
هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله
على انها معلولة من جنس ما لا يباين في ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة
لكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة
كالعالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها اشكل مسئلتنا هذه فان الهيولى على التقدير
ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس ببعيد ان يكون الشي
علة لوجود شي ويكون حقيقة تلك العلة يقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة
علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل قوله وان
كان ايضا ليس من احواله المعلولة لهيئته فان اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى
وان لم يكن من احوال المعلولة لهيئة الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن الصورة
لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون معلولات لهيئة العلة مثل الفردية
للثلثة وقد يكون معلولات لوجوده مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا ينبغي ان
الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان

اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات للمهية وقد يكون معلولات
للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة العقلية مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره في
هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفا في
الفصل الرابع من ثانية الالهيات في شرح هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض
اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا له
وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس يمتنع عن
تجويز هذا لم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفا وظاهر منه انه
اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي وما اراد بقوله وكل قسم
منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال واما بيان ان
الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان
يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل الموضع ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتتمة الحجة
بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست
علة للهيولى وذلك الكلام هو ان نوع الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج
الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون تلك الصورة علة لها لاستحالة
الدور فيرد هذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انها يجب حلولها
في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير
علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها ولولا ان الصورة علة للحلول في الهيولى
ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع
كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات العلة
فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع
لانه لو قيل ان الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة
ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر انه قال
لو قيل ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على
انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال يحتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء
لا يكون علة لذلك الشيء فلما اوضح هذا الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام

ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدا بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول ههنا
الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر على
ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة بنفسها مع جميع
ما هيتها او وجودها او تشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد
ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة
لها او حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى
المعلولة بحسب الرتبتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان
هذا التقدير مما يشتبه حقيقته في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة
فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المشتبه به اي لا يمكن
تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجوده سبقت بما يقارن
وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها ليست
من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن
ذات العلة وكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا
التقدير غير صحيح للزم منه محذور آخر وذلك هو الحكم الذي يساق البرهان اليه وهو كون الهيولى
متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون
معلولا للمهية لا للوجود كلانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في
الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للمهية ومقارنا للوجود كالزوجية للثلثة وليس الامر
ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لمهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان
ايضا ليس من احواله المعلول للمهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا
لنفس المهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا للعلة بكون المهية جزءا منها او شرطا
لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى كلامه وان كانت الهيولى ليس من احوال المعلول
لذات الصورة ثم انه ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما
وصف المعلولات بانها قد يكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا
فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود القسمين من المعلولات اعني المقارنة و
المباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها

داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا
الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه
يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي و
الشكل من الامور التي لا يوجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او معهما اقول
الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة قوله وقد بين ان الهيولى سبب لتناهيها
قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله ويصير الهيولى سببا من اسباب ما به او
يتم وجود الصورة السابقة بتمة وجودها للهيولى وهذا تم فقد اتضح انه ليس للصورة
ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق وهذا بيان الخلف وقد يقرر قوله
ما به او معه يتم وجود الصورة ان التناهي والشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا
ماهيتها فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والبا في ظاهر
وهم وتنبيه او لعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوي للصورة
وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب ان الهيولى لم
يكن لها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها
في وجود شيء يوجد الصورة به او معه ثم لخص ما بعد هذا الكلام المفصل قال الفاضل [محتاج اليها]
الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجود
الا بالتناهي والشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة
محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة
للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه
قال ولقائل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت
بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة
ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة
بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك الاولى واقول انه يذهب الى ان الصورة من حيث
هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة متحصلة
في الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها
وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود الخ

لم نقل هي العلة الموجبة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها بل قضينا بالاجمال
انها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة محتاجة
الى الهيولى في وجود التناهي والشكل اللذين يتحصل ويتشخص الصورة بهما او معهما
موجودة ليكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة بذاتها على الشيء
الصورة المتشخصة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي
الصورة ثم لخص ما بعد هذا محتاج الى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما
الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية
اذا فارقت المادة فان لم يعقبها بدل لم يبق المادة موجودة فيعقبها البدل فيتم
المادة لا محالة بالبدل وليس لها ان تقول ويتم البدل ايضا بالهيولى على ان
يكون الهيولى قابلة فاقامة الذي يقوم فيتم متقدم بنوا به اما بالزمان
واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تقيم الا قامته يريد بيان كيفية تقدم الصورة
العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى
بوجه لا الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى
اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي تصدر بها الباب وهو ان يكون
الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يكون زوالها
عن المادة ليست بمتاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت
عن المادة فان لم يحصل عقيبها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة
لما مر ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة
بالصورة الحادثة متمم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا
يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق
ان نقول انه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا
لوجود غيره فلو كانت الهيولى متممة للصورة كانت تتقوم اولا ثم تصير حافظا لتلك
للصورة وقد كنا بينا ان الصورة متممة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد
منهما سابقا على وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تقيم الا قائما
ولقائل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة

على الهيولى ولما كانت كذلك كان استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كان الحجة المذكورة
على امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تقعها بوجه ما على الصورة
شك آخر وهو ان قوله فيتعقب البدل منهم لا يحوجه للمادة بالبدل ليس يحوجه على الإطلاق
فان الجسم لا ينفك عن صورته وشكلها ومقدارها وإذا كان كذلك فمتى زال عنه
معين او شكل معين او مقدار معين فلا بد من ان يحصل له آخر وشكل آخر ومقدار
آخر ليكون بدلا له بالمعنى فلم لا يلزم ان يكون هذه الأعراض ايضا محوجة للمادة
فعلمنا ان تعقب البدل لا يوجب ان يكون محوجا للمادة بل كان البدل الى ما هو محتاج
لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول للاولين في هذا الفصل كيفية تقدم
الصورة على الهيولى اشار الى ان قوله بل لا شك لاستحالة الدور ولان الهيولى
لو كانت متقدمة على الصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او
بالزمان وهو ممتنع لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة
علة مطلقة للهيولى واشار اليه ثم ايضا ههنا انها علة ليست من جنس الاسباب ولا تشترك في انها ذات العلية
كما سنشرحه فإذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للاخرى
مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي
صورة ما سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى
سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة تحدث في الصورة فلا
يمكن ان تصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشيخ فيعلم بما
ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الثاني فليس بمتوجه لان الشيخ
انفكاك الجسم عن اين ما يتعقب احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه لا الاين
من حيث هو اين ما من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم
من حيث هو جسم ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين ولما قلنا لا يلزم ان
يكون هذه الاعراض ايضا اسبابا لما نقول ان الشيخ اثبت وجود الصورة بقيامها مع
للمادة فقط وهذا سهو من باب ايهام العكس فان كل صورة متقومة وليس كل متقوم صورة
بل الشيء الذي هو الصورة انما هو جوهر يتقوم جوهر محله وهذه اعراض
اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصها الى المادة

بجميعها والفلك بجميع تشخصات الجسم فاذن التشخص بها ليس يتوجه ولما قال فيما ان
يتعقب البدل لا يجب ان يكون محتاجا للمادة بالبدل فليس يحوج الى ذكره لان الذي ذكره
لا يكون محتاجا الى ان يكون متقدما الجسم المتشخص بل الى ان يكون وذلك كما بيناه في اقامة المادة بالصورة
إشارة ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام بالآخر حتى يكون كل واحد
منهما متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه • يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيئان يقوم كل واحد منهما بالآخر من الهيولى
والصورة اما بالاخرة او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وبيانها
يكون قائما كل واحد منهما بالآخر لانه لو صح ذلك كان الثاني في ابطال الحد ودفع
الكتاب بطل وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها
فلا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضما لانه لو تعلق ذات
احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل
واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الآخر وذلك مما
بطلانه • وهذا هو الذي يكون لا قامة فيه مع الآخر وجعله الفاضل الثالث على القسم الرابع
من الاقسام الاربعة التي اوردها وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر و
بيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الآخر
من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود
كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود
الآخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم
انما يمنع عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى جعله من قبيل ان المعلول
المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما
تلازم فعلا لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب
ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل
واحد منهما مع عدم الآخر وانما ذكره عليه حجة بل ما ذكره الا اعادة الدعوى
هذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى برهان
فكيف وان لهما امثلة من الموجودات فان الاضافات كلها توجد الا مع انه لكل منهما

الشارح ص

لا يعقلو اما ان يتعلق بالآخر ص

فلا
حاجة الى الاخرى لان واحدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتأخرت عنها
يكونان معا ويلزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلت هذا التلازم لا يعقل
الا في الاضافات قلنا دعوى الخصم في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب
ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون
البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان
فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس
كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دايرا كما
الزمه بل هما ذاتان فادخل شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة
هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته لا
الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو
المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى
الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج
بينهما داير ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا
احتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية
التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية بمعنى
وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذه الحال من وجه وهو
تعلق كل واحد منهما بالاخر من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة ذاتا
فانا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن
ان يعقل شيء منهما دون الاخر ولذلك احتيج مع تعقل الصورة الى بيان وجودها
في اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور
قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة لا يكونان
في درجة التعلق والمعية سواء وقد تبين فيما مر ان التلازم يقتضي ان يكون التعلق
فيه احد المتلازمين بالاخر من غير عكس وانما يكون لكل واحد منهما بالاخر اذا
بطل القسم الاخير فتعين الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة
علة او الة وواسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد

وهو كونها شريكة للعلة **قوله** والصورة في الكائنة تتقدم ما فيجب ان نطلب كيف هو انما خص
الفاسدة الكائنة بالذكر لان تقدم المتقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية
في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل الثاني لهذا الفصل وهو
انها تشارك شيئا اخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث
هي صورة بعينها فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون
ذلك على احد الاقسام الباقية وهو ان تكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين
بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان
الصورة جزء العلة بين انه حق وصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما وجب
طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي
سماه سببا اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي يتعلق به
اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود
المستفاد منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق من المادة
وعن المادة وعن ما يتعلق بها من الجسمانيات والاتحادات المذكورة وقد
يسمى عقلا وسيجيء ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي
تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها
فهو معين للسبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى
ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول
الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد
لا يكفي في وجود الشيء فان العلة المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج فيه مع ذلك الى
مفيض لاصل وجود الصورة كما ذكرها ايضا في كلامه وحده لاحتياج اليه وهو السبب
الاصل بعينه على ما يجيء بيانه والى اصول المقارنة من طبايع طبيعية او قسرية يتحدد بها
طبعها من التقدير والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع
ذلك والمعين ان يحمل على علة الصورة فينبغي ان يحمل عليها باسرها وح يكون السبب
الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة
من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحفظ

اصلا وانما سماه اصلا مع

بعض

وجوده عن السبب الاصلي بتوسط الصور فيكون فاعل التقييد هو السبب الاصلي لا سيما اذ لا يحتاج الى علة بالوجهين احدهما بلا توسط والاخر بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو الاصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يعني به اجتماع السبب الاصلي والصورة من حيث هي صورة ما لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستتم الوجود لما مر فاذن الصورة العاقبة تشارك السبب الاصلي في اقامة الهيولى بما شاركت به الصورة الزائلة وجاعلة كل مادة جوهرا اخر الذي كان بالفعل بما يلحقها من الاحوال النوعية **قوله** وتخصصها الصورة وتخصصت هي ايضا بالصورة ماده وتحقيقه بيانه كلام في هذا المجال قال الفاضل الشارح لما بين ان كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تخصص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان قد مر شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فلذلك النوع انما يتخصص بالمادة فتخصص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل وزعم الشيخ هنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولى والصورة يتخصص بالاخرى وهذا لا يستلزم الدور لانه لم يجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخر ولقائل ان يقول ان تخصص كل واحد منهما بذات الاخر متوقف على تحقق كل واحد منهما بالنسبة للاخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر وانضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر متوقف على تخصص كل واحد منهما بذات الاخر فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هنا تخصص الهيولى بذات الصورة مستقل فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هي الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تخصص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى لها فان هذه الصورة لا تنتقل مفارقة عن هذه الهيولى وتتعلق بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تنتقل ان تكون هذه الهيولى فانها تنتقل وان لم تكن هذه الصورة فاذن تخصص الصورة بالهيولى يكون من حيث انها هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هو حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلة للتشخص وقد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص

هذه الهيولى لا من حيث هي

فلذلك النوع انما يتخصص بالمادة اي يتخصص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي العوارض المكتنفة بها كالوضع والاين والمتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تخصص الصورة يكون بالهيولى من حيث هي قابلة لتشخصها وتخصص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي علة لتشخصها فسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم ولما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق كما ذكره والاول موجود في الخارج والعقل والثاني هو هنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال ان الشيء المطلق غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية ففيه صلاحية لان انضمامهما عقليا ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع بارتفاع الاخر فكل واحد منهما كالاخر في التقدم والتاخر والذي يتخلص من هذا الاصل يحتقده وهو ان العلة كحركة اليد بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وان كان معا بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما فالتلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم اولى من الاخر وهذا الشك لا يختص بها بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان فلا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الاخر ولذلك قيل عدم العلة علة لعدم المعلول كما ان في جانب الوجود ايجاب العلة وايجادها معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول **تنبيه** يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارقه صورته في تقدم الصورة فهذه الحال الجسم الذي لا تفارقه صورته هو الفلك بتمامها وبيان ان حالها

في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالآخر
هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء فهو باطل لما مر او لعدم التقدم
واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لانها
لا يكون قابلا فاذن هي الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او
جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى
قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شيء
وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليه بان قلنا ان الصورة اذا
زالت وجب ان يبقيها بدل ومستبقي لبدل مستمر لما دبها بالبدل وهذا لا يتحقق
في الفلكيات بل بينا هنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لها
الا ان الشارح لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها
امر بالتلطف هنا في معرفة ان الحال فيهما واحد واقول يتفاوت الحال فيهما ايضا في
امر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من
وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان
بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت تنبيه الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه والبسيط
بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع
التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غيرها وهي
النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان
فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها
الجسمية لانها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك [illegible] اشتباها [illegible] والجسم التعليمي
البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك
مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث
الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل [illegible] المباحث
عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات [illegible]
والجسم الطبيعي انما يصير [illegible] بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط ان
البسيط [illegible] انما يكون عند انقطاع

امتداد من [illegible] في جهة لما كان للجسم امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة
حيث هو واحد ينتهي ببقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا
امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط ولما الخط
امتداد واحد مجرد عن [illegible] فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لانه من
المقادير ذوات الاوضاع فنهاياتها كذلك [illegible] والوضع الذي لا امتداد له هو
النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهو ليست بمقدار لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح
لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف
فانها نهاية لا نفس النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي ينتهي
الجسم واقول الحق يقتضي ان يكون هناك ثلاثة امور اولها ماهية السطح الذي هو الكم
المتصل في وسط البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانه نهاية لا العدم
المطلق وثالثها الاضافة العارضة للجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني
له اذ هو مقارن له ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر مع [illegible] للاول كان
المجموع سطحا مضافا الى [illegible] السطح واذا اعتبر مع الثاني كان نهاية مضافة
ذي النهاية قوله والجسم يرى السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي
فما يكون جسما فلا يكون ذا سطح ولا يكون متناهيا امر يدخل في تقوم جسميته ولذلك
فلا يمكن توهما ان يتصور الجسم غير متناه الى ان يبين امتناعه بتصور [illegible] قال
الفاضل الشارح ادعا ان السطح والتناهي ليسا بجزئين لماهية الجسم مكا فانك قد تصور
الجسم من [illegible] بتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم
اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفتنا الى الهيولى والصورة له الى الجسم ولم
يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما
مكتسبا بالحد وحينئذ [illegible] او لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه كيف
ما دارت القضية فلا يجوز [illegible] في السطح والتناهي [illegible] والجواب عنه ان الاجزاء التي
في العقل امور [illegible] اجزاء [illegible] الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور
باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاءه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة
على الاخيرة فاما الابعاد المأخوذة في حد الجسم [illegible] على صورته والقبول المأخوذ فيه

بدل على مادة والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فنقول

الشيء اولا انهما ليسا الجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق

بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمال ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين

لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايض ليسا كذلك لان انفكاك تصوره عن تصورهما وقد علم

ان الشيء كما يتقوم بجزءه العقلي وبجزءه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة و

حصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولان

فلما مر واما الاخران فلما سيأتي من ان السطح لا ينفصل الجسم قال بعضهم هنا نظر

قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو

يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية

اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل

عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح يمكن ان يكون سببا

لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة للثبوته

للاصغر واقول لما قيل ان النهاية اضافة عارضة للسطح فيتحقق كون النهاية من المضاف

الحقيقي وهو مناقض لحكمهم وترتيبا بانها من المضاف المشهوري فلعله تشنج لكلامهم

ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان

يجعل اضافة العارض الحاصل ومن حيث المعروض ذلك العارض الحاصل ومن فان تلك الاضافة

لا يعقل الا بعد المعروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه فلا تبال

اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا

ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لها الاضافة باعتبار تبرئ له هذه

الشبهة **قوله** واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط

واما المحور والقطبان والمنطقة فانما يعرض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة قد لا يعرض

ولا نقطة يريد لزوم الخط للسطح والنقط للخط ايضا بواسطة التناهي فلهذا لا يعرض

لها مع عدم التناهي ويحسب ان تعرف ان الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع

الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح

الخطوط متساوية والقطبان نقطتان ساكنتان في الحركة والمحور الخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين

شهورية وتارة منفردة و جعلها بذلك الاعتبار رسم

متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك صح

الى المحيط تقاطعهما واذا قطعنا الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط

دائرة على سطح الكرة واذا فرضنا الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت عليها نقطتان

لا تتحركان هما القطبان والقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي

يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط

والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة **قوله** فاما المركز

فعند ما يتقاطع اقطار او عند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الكرة وسط

كوجود نقطة التثليث وسايرها لا يتناهى فانه لا وسط لا ساير ومتماسل الاجزاء في القوام در

الابعاد ووقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية واذا سمعت في قضية الدائرة وفي ذا نقطة فيها

نقطة فمعناه بيانه انه ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه ثلث

فيسمة فيها يريد بيان ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها

التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي

المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين المتحرك في الجهات المختلفة هي

المركز واما الفرض فظ واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود

نقطة في ثلثها اي كما ان موضع النقطة في التثليث متعين بالقوة قبل الفرض ولا ج

لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع المفصل

في المتماديات انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما م

ذكره مرارا **قال** الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقط حاصل في الدائرة

بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان الحركة غير ممكن الحصول الا في موضع معين

هذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن مركز الدائرة موجود

قبل هذه الاحوال وهكذا القول في ساير النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم

من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل والقول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام

فاذن الحركة ايضا لا توجب الانقسام **والجواب** ان هذا كلام فرض والفرض لا يرتفع بوقع

اسم وثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض فالدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يلزمها ما

ذكروه وهذا حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي لم ينتصف والنصف يتنصف

هلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها ممتازة بالفرض ولا يرتفع بان

فاذن يكون المقطع

ينقسم الى ما لا نهاية وان لم يفرض لان تصور المنقسم فرض فضلا عن التعقل قوله وانت تعلم
من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد تحقق هذا
اهل التخييل واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط
السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة
فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها
افاد هاهنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان الذي يتوهم من التخييل لتفهيم المبتدي
شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تحقيق ما اسهل ما بينا
لك تأمل ان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف لغير
منتج فان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض يريد بيان امتناع
تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها
من الطبيعيات لكنه في سائل المقدمة وانما اورد هذه المسئلة هاهنا لتعلقها بالمقدمة
وبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف لغير منتج عنه تذكير لا
الذي كتبنا الشرح هذا الحكم الاولي من مبادي التعلم به وبامثاله فان من توقف في هذا
عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر
الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في
الحجم الا بالعرض والابعاد الجسمانية المخصوصة بالحجم بالذات ولا شك في ان حجمين
مجتمعين هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون
الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في الحجم ولذلك لا يمانع عن اجتماعها الا مع
للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث
العرض والعمق حكم النقطة والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام و
من حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض فيجب
يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها
ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير **اشارة** انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة
متلاقية وتارة متفاوتة وتارة متباعدة وقد تجدها في اوضاعها تارة يحيط بها
ما بينها اجسام محدودة المقدار وتارة لا مقطوعة وتارة لا مستقر فيتبين ان الاجسام الغير

المتلاقية كما انها اوضاعها مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال التقدير بها فقد
ما يتسع فيها اختلاف ما قدرنا فان كان بينها خلاء غير اجسام واسكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري
وليس على ما يقال لا شيء محض فان كان لا جسم يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان
فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه ان يشغله
الاجسام بالحصول فيه فيكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني الخلاء ان وجد
جسمان لا يتلاقيان فيما بينهما ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحد منهما وانما قوله هذا تعريف للخلاء
الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهى
الشيخ فقد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض في اجسام متخلخلة ابعاد
ما بينها ليستعد الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين
ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه يجري
على العدد والمشترك واما الى ذلك يتقدر بها ان كل ما كان كذلك فهو ما كم
متصل اعني البعد المقداري والمادة كم متصل اعني الجسم فاذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم
فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما
زعمت الفرقة الثانية **تنبيه** واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين
ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سكنت
الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها فلم يتسع لمفطور فلا خلاء يريد ابطال المذهب
الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك بانا قد تبين بما تقدم بياننا الى الحكم الذي
في تنبيع الفصل والمتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو ما تبين في
باب اثبات الهيولى والثاني ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل بعده
فاذا اضاف الاولى الى الحكم المذكور هاهنا وهو كان الخلاء بعد متصل والبعد المتصل
ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر
عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا
الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك
الجسم اليه ولا يثبت فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شأنه ان يكون مكانا للجسم على
ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سكنت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها

ان من الخلاء ولم يشترطا اى الاجسام بعد منفطور ثم اخرج من الجميع قوله فلا نحدس وانما وسم
الفصل بالتبيين لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبل **اشارة** ولقد يناسب ما نحن نشتغل
به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة مثل قولنا تحرك الى جهة كذا ودون جهة كذا او
العلو انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف يقع الاشارة
على لا شيء فيتبين ان للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يتصل بها
المتحرك الذي يتحرك على الاستقامة او الاشارة الحسية فيها ووجه المناسبة انها
تتحقق بنهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء
يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر من النهايات والاطراف كالخط و
السطح في تناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك
والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود
اشارة اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحو الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها
ان يكون للجهات لو ضعها بينا وطاء الاشارة يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع
وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الاول
القياسين المذكورين في الصغرى وهي ان الجهة مقصد الحركات والمتحرك لا يقصد ما لا وضع
له ثم يتبين بهذا القياس ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وهو ان كل ما
يجب التصديق فان الجهة في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان نحو كل جهة ذو
وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع فهي ليس
ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولكان وضعها خاصا عن ذلك لكانتا
ليستا اليها فهي اما ان تكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة
فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان
يقال انه متحرك بعد الى الجهة او هو متحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة
وراء المنتهي وان كان يتحرك عن الجهة وما وصل اليه هو الجهة فيتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد
غير منقسم ونهاية طرف الامتداد وجهة الحركة يجب الان ان نعرض على ان تعلم كيف يتحدد الجهات ممتدات
اعلم لها فيها بالطبع وما اسباب ذلك ونعرف احوال الحركات الطبيعية يريد بيان ماهية
الجهة وانما اخر الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الطبيعة على بيان ان الجهة

لا جزء للجهة

الماهية فيتبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي انحاء الوجود ثم فصل بيان
وهو على ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك بوجوه منها ان الامتدادات
فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة
وما في الكتاب ظ ولقائل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة
اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة فالقياس الجامع لا يشمل
قسمي الحركة اما بالقياس الذي ينقسم فيها فغير حاصر لان هناك قد يكون قسم آخر وهو
الحركة فيه واراد قسمة لا يصح الا بالقياس الذي لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم
على ان القائل الجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة والى جهة وبعض القسمان
الاولان ولا يجوز ان يكون ذا جهة للحركة المسافة التي تقطع بالحركة وهو ممتنع فاذن القسمة حاصرة
وهم وتنبيه لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المتحرك من
السواد الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الفرق بينهما
فرق وايضا فان ما شككت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحصل
الجهة بل يتحرى تحصيل ذاته بالحركة بل ما يتحرى الوصول اليها او القرب منه بالحركة ولا يحصل لها عند
تمام الحركة الا من ان يوجد والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان يحصل
بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود مستقر لا وضع له و
ذلك عرضنا على ان الحق هو الفرق وعلينا بما يتلو هذا الفن من الكلام الوهم
شك في احد القياسين الذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد
ما ليس بموجود ونقض بان الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة
من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب
بشيئين احدهما جعل الكبرى لخصوص كان وهو ان يقع المتحرك في الاين لا يقصد ما
ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان
الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة
ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كون الجهة موجودة ذات
وضع وهذا الجواب بعد الحق غير معاني ولذلك قال ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية الاجسام تنقسم باعتبار الجهات

كلمة

النمط الثاني

الى ما يستقيم عليها ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يستقيم عليها بل يحصل
فيها وهو اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل
مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين و
الشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنقصد بما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع
فلا يتبدل كيف كان ذلك يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام
ذوات الجهة فيقول قبل الخوض فيه تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تفرض
ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوايم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد
طرفان كانت الجهات بحسب الامتدادات ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي
ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت الفوق
منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد العرضي
يسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب الغالب
والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميها باعتبار ثخن قامته
بالقدام والخلف فالقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير الحيوانات
والاجسام حتى الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام
بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف
الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل في الشيء الى
نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان
الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال وانما
لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد سطوحها النقطة والخطية
والسطحية ان سميناها كل جهة ومثل عدد الخطية والسطحية ان لم نعتبر النقطة
جهات تلك اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هنالك ان الجهة طرف
الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا للامتدادات بل الامتدادات هي اطراف
السطح ولنرجع الى المتن فنقول الجهات الست منقسمة الى ما لا يتبدل بالفرض
وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه
الى المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب

تبدلت الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل
بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القايم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه
فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما
قال الفاضل الشارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا لينتقل اليمين
شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض والثاني قع وهذا غير واقع
وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان
قيام الشخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر
ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار
الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل
المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الابعد من قطر الارض
هو الذي يلي القدم بالطبع وقد ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى
الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه
الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق و
السفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال في التبدل بالفرض
اي الشيخ ما فسره في اليمين والشمال بمنزلة فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك
لان اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الامر في الباقية للفلك
على وجه التشبيه المذكور فهو سطحه الذي يسمى قدامه وما يقابله الخلف واما قطباه فهما فوق و
سفل وذلك شيء لا يتقرر فيه فايدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الحاصلة بالطبع وبالفرض
قال فلنقصد ما بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط **قوله** ثم من المحال
وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من الخلا ولا الملاء ان يجعل جهة منتحى اليه
الجسم احرى من غيره فيجب اذن ان يتعين بشيء خارج عنه ولا يجوز انه يكون جسما او جسما
والمحدد الواحد من حيث هو واحد فانما يفرض منه حد واحد ان فرض وهو ما يليه
في كل امتداد يحصل حدان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق واسفل
وهما اثنان فالمحدد اذن اما ان يتعين بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما
ان يتعين بجسمين والتحديد بجسمين اما ان يكون واحدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون

اقول

بين الاحتمالين ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا
مشتمل على امرين احدهما اليمين والشمال والاخر
ما يلينا فذكر قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان
اشارة الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه
ما يلينا وما يشبه ما يلينا هو من الفلك وساره
فان ما يشبه ما يلينا هو ما يلي الفلك هو يمينه
وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان
كان اشارة الى اليمين والشمال كما شبههم
هو القدام والخلف الا انه حينئذ يبين الفلك
على انا الاول ومثل ما يشبه ذكرهما فيما يلينا والا
لكان قوله فيما يلينا مستدركا ع

[illegible]

ووضع الجسمين متباين فاذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل هو في ذلك
التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد به
والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او فارجا عنه خلا او ملا واذا كان
الوجه الاخر يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس
يجب ان يكون محدودا واحدا متعينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في
محاذاته دون اخرى بحكمه الا كانه يجب ان يكون له حينئذ في تقدير الجهة ويكون جسما
يبلو ما الكلام عند فرضه واعتباره وضعه فتبين ان تقدير الجهة وتحديدها انما
يتم بجسم واحد لكن ليس كيف اتفق بل من حيث هو محال ما يحيط
وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله تقرير البرهان مع محاذاة
ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتقابلتان بالطبع
تعين وضعهما اما في شيء ثابت خلا كان او ملا او في شيء يختلف فالاول ممتنع
بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سايرها او يكون الحدود فيها بالفرض غير
متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين
بشيء مختلف خارج ما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا
وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة والجسم الواحد
يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه
اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد
من حيث هو واحد ان يحدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه
ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد
او جسمين ثم نقول هذا الثاني ايضا باطل لان المحدد جسمين لا يخلو اما ان يكون على
سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي حصول الحد الثاني
بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد الامتدادين بالقرب الذي يتحدد به والبعد الذي
من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحدا
واما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة فباطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين
يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد

المحاط به

اما من حيث هو جسم واحد او لا
من حيث هو واحد فهذه اقسام
ثلثة اما الجسم الواحد من حيث
هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا
صح

باحاطته والبعد الذي يتحدد
صح

منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا فالثاني ان لكل واحد منهما جهات لا
يجب فرضين الامتداد احادهما الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد
معين منه دون ساير الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى
بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل
اشبع فلما لم يمتنع في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام
في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما
فان علل بهذين صار دورا والا تسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد
الجهة بجسم واحد ولا على اي وجه اتفق بل من جهة الاحاطة وهي الحال التي
تحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات
الجهات **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون
الطبيعي متحددا الجهة له لا به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة
فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا
المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بطبيعته او على ضرب
آخر تريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام
المجوزة لتلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه
مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا
يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقته موضعه
ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يجوز فيها الحركة ومثل هذا
الجسم لا يجوز ان يكون متحددة لاجل جهة بهويته ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا
ويجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم هو علة الجهة لهذا الجسم
الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم يمكن ان يوجد مستقلا على الجهة
لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد
بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع منفكا عنها فاذن
الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدم او على ما
يتاخر عنه بما هو معه عن الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى الاخر ايضا متقدم

كلا من حيث هو واحد

محدد به جهة موضعه الطبيعي لان
جهته متحددة قبل وجوده فيه
وعندنا وجوده بل صح

مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولى وهو متقدم على الاطلاق فيضرب من التقدم
اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق
موضعه فلا يصح منه الحركة الا مستديرة فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة
لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بان يكون
من الوضع الطبيعي والى قلنا الجهات لا تتمايز الا بان يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام
وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان
والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع
للامتدادات وايضا هذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنقل وتجاوز عما بالقسر قوله
اعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات
الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم اخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات
جهات اعني كون علة لهذا الوصف الذي هو طار ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من
حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث هي ذوات الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب
رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ
وجود الجهة بعد امتناع تاخرها عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما
عليها ام لا وذكر الفاضل الشارح انه لا يليق بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس
علة للمحوي انه لا يجوز وذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها
عن وجود الجهة تاخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتاخر عن الشيء ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع
وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال قوله ترتيب يجب ان
يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق فمحيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع
بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه قوله يريد ان
يثبت اثبات محدد الجهات وكونه في ذي جهة بيان سائر احواله فنقول الموضع
والمكان اسمان مترادفان ومعناهما عند الشيخ عبارة عن السطح الباطن من الجسم المحيط بالجسم
ذي المكان المماس به لكل السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان تلخص كلها والمراد
هنا ما هو احد المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء
ذوات الوضع غيره كالجسم الملاحق خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان

بحسب انتصابه وهو نسبة بعض اجزائه لبعض ويجب كون راسه من فوق ورجله
من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس
ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق والى غير محاط والى
ما عداه مما هو محاط وظ مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له ابدا وله وضع ولكن بحسب
بعض اجزائه للبعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم
الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات
لا يخ اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما
ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع
ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه
ويعاوده قوله وهلا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان القسم الثاني وجود
تحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات
المستقيمة معناه لعل الامر في نفسه ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان
للقسم الثاني وجود محاطا بالاول لتحدد موضعه به اي ان كان محدد محيط بما يحدده محاط
فيتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكك لانه فرض تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل
على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر محيط به
وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على
الاطلاق وليس له موضع على ما عرفته وذلك لان المحاط الذي له موضع يتحدد يحتاج في
تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما
على موضعه الخاص به واما ما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا للموضع غيره وح لا يكون
هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محيط اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق
ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان
كان القسم الثاني وجود بقوله تحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا
كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصل الحقيقي او ظاهر ان
كان وانما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني

الجهات محيطة بذواتها

اقول الذي يشكل ليس الا ان المحدد شيئين واحدا وشيئان
لا انه انحصر على الاطلاق او غيره والصواب ان
يقول الغرض تحديد جهات الطبيعة وهو حاصل
سواء كان المحدد محيطا او محاطا
ع

يجب الاشيا الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين ايضا لان
فان هذا الفوق لا يحصل للجسم الذي له موضع الا لحصوله في الموضع ومادام النار
الثم سبب الشكل ان الجسم على كون المحدد هو المحيط الاول هو انه كان في تحصيل جهتي البعد
والقرب ودخل المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اوطا ان هذا لا
يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجسم علتان مستقلتان للعلية
واحدة بها اقدم انها مستندة الى ما هو اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان المحوى
ليس بمتقدم من محويه ولا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولى من الخلاء بكون
المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا لجهات
العناصر لان النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول
باطل والا لكانت النار في حيزها الطبيعي فتعين الثاني فيقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد
للمقعر الذي يطلبه النار قال والاظهر هذين الشكين تشكيك الشيخ في كلامه ولولا
الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لكونه اقدم بل كونه اعظم
واقوى ولاجله ذهب الشيخ اليه واما انا فلم يتم هذا الشك لم احكم بذلك ايضا
واقول لنا وجه تقدم المحيط على المحاط اقتداء وسنتكلم فيه ببيان آخر واما الشك الثاني فليس
اما اولا فلانه ينبغي ان يكون محدد جهة الطول هو النار ومحدد ما هو الطول آخر وهو لم
يقل به قايل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه
الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن
كما في العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب
من كون فلك القمر علة للمقعر الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على
الاصل المذكور اذا فرضنا انه كما يتحدد في حيز النار وتصعد في فلك القمر يحكم جزما بانه
ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو
المحدد لجهة الفوق واما قوله المحيط المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق
فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط
والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع كذا وان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد به الطول
موضعه ويحدد موضع الثاني وموضعه فيتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة

الفوق ح

تد ذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ما لثاني المعنى **قوله** ويكون الاول انما
يخلو عن ان يكون متقدما في رتبة الابداع اي خلق المحدد لكونه ان يكون في ترتيب
الابداع متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه وبين المبدا الاول تعالى ذكره اقل
من ساير الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا
يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على
ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك
الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سنبين فان لم يكن محددا للجهات ساير الاجسام
فلا يكون ايضا بالطبع وبقي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر
قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له اجزا فيكون مستديرا المحدد ان قال لا يجوز ان
يكون مولفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في
جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة عن اجزايه المتقدمة عليه و
يلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض فيجب
ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي الجهة وعلى
الوضع نسبتها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض
لزم من اختصاص القريب بجهة والبعيد بغير جهة البعيد وجعله اختلاف جهات الاجزا
المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هف وتشابه اجزا الشي في الوضع هو
الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير **اشارة** الجسم البسيط هو الذي طبيعته
واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع يريد بالبسايط من الاجسام ما لا يتركب وقد
ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني في
الحاجة فمنها ان يقال انها مبدا اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض و
يراد بالمبدا المبدا الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكيفية
والكمية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدا الحركة والسكون
معا بل مع انتفاء شرطين هما عدم الحالة الملايمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك
ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية فانها لا تكون مبادي لحركة
ما يكون فيه وبالذات عن النفس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه

والقسر ح

كالاهما امثلة الا انها تكون مبادي لاستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة
والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبادي اولى لانها آلة لها ويراد بقولهم بالذات
احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على
وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته
لا من سبب خارج وقد يراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك و
هو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى
المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه متحرك من حيث هو صنم
بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا
التعريف فيقال على نهج واحد من غير ارادة وح يختص بالمعنى المذكور ما يقابل النفس وذلك
لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او من غير ارادة
الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبالارادة هو القوة الفلكية ومبدؤها على لا نهج
واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبالارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا
فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ التغير من حيث هو غير وفايدة هذا
القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا اذا عالج
الطبيب نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيات
تقتضيان التغاير فقوله النتيجة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط و
بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا الا ان افعال
الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يتكثر افعالها باعتبارات مختلفة
كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع اي لا يكون
مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى يتركب من جملتها شيء
واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا
قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وساير ما لا بد للجسم ان يكون له
واحدا غير مختلف هاهنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع و
الشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على
ما يتبين في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها

من شيء في غيره صح

شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها
مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء مختلفة هذه نتيجة لقولنا الجسم البسيط
له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف قال الفاضل الشارح هذا الحكم
ليس بنتيجة لما ذكره لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة لكن لما
كان الحيوان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء مختلفة
صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة
الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه
النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية
اشارة انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له
بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك ثم بين بيان ان
الجسم لا يخلو عن موضع معين وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص
بهما لان احدهما وهو الموضع يختلف الاجسام والثاني هو الشكل يتشابه وساير الاعراض
المذكورة يمكن ان تثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن المتشابه او عن الاختلاف وقال
ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له
وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول
الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير
الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كما تاثير الحرارة والاناء المكعب في الماء
فان احدهما يقتضي ما والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين
المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة
المقتضية اثباتهما وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقدير مكون الوضع هنا
هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي عرض
بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير
غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع
الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة عرضت للجسم بعد
الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة

ينتج مع كبرى القياس المذكورة وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشيا مختلفة صح

الحية فهو امر يستفيد الجسم الحالة في الهيولي على ما تقدم وليس ما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن
لا وجه لحمل الوضع هنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك
وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون اما داخلا
او غير خارج وفي هذا الوضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا
عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج ويكون اما امرا
مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الاجسام
والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الوضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة
غير خارجة من الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب الوضع
المعين والشكل المعين قال وانما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك لان الحصول
في الوضع المعين والشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث
يعود لما يستفيد طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او موجبا لهما لزال
عند زوالهما لكن لما كان مبدأ الاستيجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما **قوله** وللبسيط
واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق
فيه اذا تساوت المحاذيات عنه فكل جسم له مكان واحد لما فرغ من بيان ان لكل جسم
موضعا وشكلا يجب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان
اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى وما لم يكن
جزؤه الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزءا لا كذلك والبسيط الذي يقتضي تجزية الكل
نسبة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب فلا مكان يختص به في اصله
لان التركيب امر عرض بعد الابداع وايجاد المكان على سبيل الابداع قبل التركيب
اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب
عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب لا يقتضي
زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن
امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها
وذكر وجه تعيينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية
او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالحالة

مطلقا لكن فيه

او مبدأ وجوب ذلك منه

[illegible]

شيئا غالبا على الباقية ومع يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان
او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب
في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه
غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء على الباقي
ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المحاذيات
فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاؤه كالحديدة التي يجذبها قطع
من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات عنه وبيانه ان الجزئين
من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون جزء منهما على مكانه فانهما يفترقان ويقصد
جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما على مكان صاحبه
فانهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت
المحاذيات عن المركب والرواية الاولى اصح لانه على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول منه
لا عنه فتحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتعين
مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شأنه ان يكون في مكان فله
مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** ويجب ان يكون الشكل
الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت هيآته في مادة واحدة عن قوة واحدة
لما فرغ عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون
شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا او امتنع
ان يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها
مختلفة اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث
التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها
فليكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات
المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون متشابهة لان العلل
المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها
الى الطبائع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة
كذلك لكنها من حيث هي مشخصة متمايزة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع

لذلك كانت مستندة الى الطبايع وللقايل ان يقول فما بال الاجزاء الارضية ليست مستديرة
مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زايلة بالقسر وبيوستها مانعة من العود اليها
يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشي ولما يمنع من حصول ذلك الشي والجواب ان ذلك
انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضت
تلك الكيفية لا بما لغا اقتضاؤها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما
ازال الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة الشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل
الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقاؤها عليها من وجه
واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة الخلو عن الوضع
المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها
عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب النسبة
الى الغير لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر
عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك
والتي تركز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها تختلف بحسب الشكل لما
الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر فبان القوة المصورة ان كانت بسيط محلها اما
بسيط واما مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات
بعدد البسايط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى
في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع
بسايط الاجسام ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات
والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسايط في فطرتها الاولى لاسباب
تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى
العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاينات نباتا او حيوانا في هذه الفطرة
انما يتصل بصورة كمالية نباتية كانت او حيوانية مع بقاء صور اجزائها العنصرية بحسب
مزاجها لكن لكن لا يبعد ان يتصل صورة كمالية تمنع من ذلك الفلك كرة يختص بها جهة
فلك خارج المركز او تدويرا او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك
الاول فيها او يكون ذلك بحسب امر في العلة المتقدمة لوجود ذلك في الافلاك ولهم

في للنقطة الاول المتصل جميع اجزائها ببعض الافلاك المستديرة صح

من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نفس متصورة بالصورة الاولى فقط على ما شهد
به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها او على تقدير
تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الاجزاء
الافراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة في المحل المتشابه
يفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها يفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل
المتشابه لان المتصل منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم
يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسايطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسايط
التي هي كالآلات له البحث عن الميل فاما ليس متشابها الى انفعال بحسب الجسم له فعال الحركة ميل
ويحس الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض النسخ وان يتمكن من
الا فيما يضعف ذلك فيه من بدا اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون
اعتمادا ويحرك الجسم انما يحرك بتوسطه وسبب احتياجه اليه ذلك ان الحركة لا تخلو من حد ما
من السرعة والبطؤ لان كل حركة انما تقع في شي ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها في
زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة
اسرع منها ولي واكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة
والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو شي واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة و
الضعف وهما يحصلان بالاضافة العارضة لهما فما هو سريع بالقياس الى شي هو بعينه
بطؤ بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي
هي مبدا الحركة لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف
اليها واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت
اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او في الكيف
اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتشارها او غير ذلك وبحسب ما يخرج
لحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا
الامر محسوس في الحركة الاينية بحس الممانع ويتحقق مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ
فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهوا فالشيخ اثبت الموجود بقوله
الجسم له في حال التحرك ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله

لانها جوهر مستنبطه ان الجوهر لا يشتد الاشتداد والضعف ح

ويجوز المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع [فيما] لا يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة المانع واما بالرياح وغيره فيكون قوى وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة و[الضعف]

قوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول ✱ لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بحسب ما كان منشاها الا انه [منها ما] يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدث الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادى الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله من القوس وانما يختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها والاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسرى و الاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك [يكون] كالاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم [تمكنه] من دفع الموانع كالتبن او للتخلخل الذي لاجله يتعلق اليه الموانع بسهولة كالريشة او [النفخ] ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضى توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضى الشيء شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات وبخرق الهواء معه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرا على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم السبب اعنى القاسر بالطبيعي فان غلب القاسر وصادف الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم ياخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا في افناء

فعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء المبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان تزول صح

فلما

قليلا قليلا ويتقوى الطبيعة بحسب ذلك وياخذ الميل القسري في الانتقاص و قوة الطبيعة في التزيد الى ان يقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يحدث الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه [الى] ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري الطبيعي و عوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثيله [ذلك] بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه وتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضية والطبيعة [المبردة] كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد و الطبيعي الشديد فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة [لا] يعد بهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة [اللازمة] عند وجود العرض الذي يتضيره وهو البرودة تحفظ وعند وجود ما يضاده [كالحرارة] فناه وعند الخلو منهما ايجاده كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاده الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان [اللذان] يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان ونوقف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين محشا **قوله** وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها الطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يشتمل النفس من النباتية والحيوانية يكون بحركتها وجهات حركاتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه لم يكن له وهو فيه ميل اليه لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه ✱ لما كان الميل الطبيعي لما

اشارة الى الميلين الطبيعي [والنفساني] وقوله وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه صح

البرودة صح

والجواب ان المعاوق هو مبدا الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي ولهذا تحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير لان مبدا الميل هناك اكثر لا ان الميل اكثر وايضا المعاوق الخارجي قائم والميل في احد الحجرين ضعيف فجاز ان يعود من الحركة بخلاف الحجر الاقوى

جهتنا نما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند
العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان لو اصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه
ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع
اليد تحته وهو على الارض فقد يحس بميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين
يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة
ولا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي لكونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها
على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان
مكانه ليس خارجا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه
جزءا من مكانها **قوله** وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امتنع الجسم عن قبول الميل القسري و
كان الحركة بالميل القسري اقصر وابطأ لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما
وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الحصة في
الذاتي المذكور ليبنا ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري اقصر وابطأ
الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل
ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك ذو ميل
في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ومانعه فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك
الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى كنسبة زمانى
ذي الميل الاول وعديم الميل في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون كما
متساويين ذي ممانع فيه متساويين في السرعة والبطؤ هذا خلف يريد بيان ان الجسم
القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة
لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطؤ فنقول هاهنا اذا
اتفق كل واحد من هذه الثلثة وكما اختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما
وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة في زمان
طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان
على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ
في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل

[فيكون صح]
[وعديم ذي ممانع فيه صح]

والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى
البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان
بازاء السرعة ومقابليهما بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا
من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطؤ تستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة تمتنع ان
توجد الا على حد ما منهما فهي من حيث هي موجودة لم لا توجد لا تستدعي شيئا اصلا والحركة
تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تصدر عن النفس لها طرفان السرعة والبطؤ المتخيلين لها
بحسب الملائمة وتنبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير
النفسانية التي مبدأها الطبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور ثمة بالملائمة و
غيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فلتحتاج الى
ما يحدد ميلا يستتبعها وحالا يصدر عنها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك و
فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيهما من حيث ذاتهما تفاوت والميل في ذاته
فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يقتضيه من المذكور من السرعة والبطؤ يكون ناشئا آخر اما
خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج فهو كالمخالف
قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالنسبة الى الغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل المعاوق الذي
يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين
المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة و
ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فيثبتوا امتناع
وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا الميل الطبيعي في الاجسام التي يجوز ان
تتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف
السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطؤ فكانت نسبة المعاوقة
الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احديهما بازاء
الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة واذا ثبت
ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون
في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من ذلك على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان

[والتاسر اذا فرض على اتم ما يمكن الا ان يكون لا شيء اليه بسبب التفاوت صح]

[بازاء الكثرة صح]

يساوي زمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان
يحصل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال وهذا البرهان مما تم
في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره
بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا ما وبسبب المعاوقة زمانا فمجموعها
واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع ذلك
انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من
ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المح المذكوران وانا اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي
زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوعها
في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ واسرع من الاولى فكانت مع حد
من السرعة والبطء حين فرضناه لا مع حد منهما هذا ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكور في
الكتاب ان الجسم الذي لا مبدا ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن
فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في
تلك المسافة جسم آخر فيه مبدا الميل ومعاوقة ما بحركتها في زمان اطول وليكن جسم ثالث
فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة
اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع وحدة
الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في
مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى
الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المح بسبب الزمان فيذكره من بعد
اعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر القوة الضعيفة الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتهما
قال فان قيل قوى الجسم تنقسم بانقسامه قلنا الميل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع اجزاء كثيرة ولا
تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد
دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في
الاجسام الطبيعية مبدا ان ميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما ثم قال فان قلتم معاوقة القوام
كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك ايضا ان يكون في الفلك
ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية

ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور الطبايعية ومنها
ما يحل في جملتها ولا ينقسم بانقسامها كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما
نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب
مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج
الحركة الطبيعية ايضا الى المعاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم بل
هو في الطبيعية كما في هو هناك من خارجية فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في
القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا يلزم منها ذلك
لما بينا من الفرق **تذكير** يجب ان يتذكر ههنا ان الذي لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما
لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان
المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخطوط اي كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في
الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان
الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من جسم
اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى من تعاودها اياه
او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان تقسر مكانها مخصصا بطباعها دون مكان
بسبب غير ذاتها وان كان لمعنى من ذاتها لم لا يستنكع اضلاعها اوساطها من مكان آخر
يخص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا يستقل عنه وان لم
يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن
فرضه مجردا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل
يلزمه وضع وشكل واما الحدوث فانه لن يخصص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا
لاستحقاق بوجه ما من طبيعته او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق فلذلك ذلك
وان كان لداع فهو غير الاستحقاق هو احد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها عن الجسم وان
كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غير بينة فقد
بان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم مشكك في ذلك وانما اخر
الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للوضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا
فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على الحكم الاول

ان بل ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل
الوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال او وضع ليكون الحكم كليا او لم
مع الشكل لفظا او لا نريد الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام
كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة فاذا
لا يتعرى الجسم عنها كالارادة المحدثة ومصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صادف ذلك
المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما في المنقطع
لم ينتقل بعد الحدوث مما اشتغل منها الا لسبب اقل عما كان عليه الموضع او شكل مخصص
بعد ذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مخصصا بطبعها دون مكان
اخرى لسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها في موضعها على ما هي
عليه وان كان ذلك بمعونة خارجة لا انها لو لم يكن قابلة للانفصال في ذاتها لما امكن لذلك
ان ينفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنتقل عن مكان طبيعي مختص
بها لا لجب استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه لذلك اي كون المكان
المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منتقل عنه لا لجب الا استحقاق المذكور مطلقا بل بسبب
الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يكون
فرضه متبرءا من كل ما يلحقه من خارج بحسب هيئته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا
الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم
مطلق ليكون الحكم كليا مناقضا للشك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان
الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس يلزمه الجسمية ثم قال واما المحدث وقد خصص بالذكر
امام لامكان ان يقع التشكيك اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان الا لترجح يرجع الى الجسم
كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الا المحدث كما هو مخصص
واما الى غيرها كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع
النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يفتقر الى سبب بل هو الذي يستند
الى سبب غريب يندر وجوده ولا يشعر به فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة**
الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه لحصول له عليها من الامور الامكانية ولعلل خارجة وتبدل
التبديل فيهما من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال في الموضع وفي الوضع امكن انشغال عنهما

يجب اعتبار الطبع فكان فيه سبيل احوال الجسم لا تخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن
والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلة
تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست قابلة لهما
بالنظر الى عللها ما دامت علة لها تقتضيها عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع هذه — والوضع
امكن اشتغال الجسم عنهما باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان
في ذلك الجسم سبيل اميل بالطبع بجهة المذكورة واعلم ان حصول الكليات للاجسام في مواضعها
الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الاصول فاشتغالها عنها غير ممكن واما حصولها بالعناصر مخصوصة
في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان اشتغالها عنها ممكنا بل واقعا والوضع يجري المتولد
غير واجب فيه والحكم ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبنى عليه ما يتلوه **اشارة** الجسم المحدد
ليس لبعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من
واجبا منها فهي لعلة والتشكل منها جائزة فالميل في طباعها واجب وفي ذلك يجب الجوز فيهما
تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدلال ان فيه ميل مستدير بريد اثباتها ههنا ميل
مستدير لمحدد الجهات فقال ليس لبعض اجزائه التي تفرض للاثر قد عرض فيما مضى بما يدل على
ان يكون للمحدد للجهات اجزاء بالفعل فقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم
الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو
محاذاتها الى الجهات وهذا الوضع انما يعرض من تأثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طبعه اي ليعلم
للمضي والتشكل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود
مبدا ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه
لا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند
المحدد ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل الى الفصل المستلزم لوجود
الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع البحث والنقل
ر نسخه — الشاورد ههنا حجة من تبعه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال
وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه
لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال — الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل
وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة صح — ثم احتج على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول

حصول

الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستقيم لان امكان احتراق القطن لا يقتضي
سببا لاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به موقوف على العلم بان فيه مبدا ميل مستقيم
واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان
الاجزاء التي يدور الفلك عليها كالكبار والاجزاء التي لا يدور عليها اما لا يتناهى فلو لزم من تشابه
اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركات مختلفة غير متناهية وان يكون طاسيون لا
يتناهى بعضها وأورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها ينحل بما يحقق من الاصول المذكور
المذكورة واقول في الجواب عن كله ان الامكان بحسب ذات الشي يكفي في هذا المطلوب
مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود
الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي يمنع وجوده وهو
وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع
ذاتي من الحركة المستديرة وانما العمدة الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في الخارج عن المركز
من المركز او حوله على فالميول البسيط ثلثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث وحركة اليد
احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سايرها يجب ان يكون بمخصص على ان
محركا ذا المتحرك بسيط فهذا الحكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما دل
على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص يمتنع ان يكون مانعا
عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد تنبيه
وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب تبدل حال الاجزاء بعضها عند بعض يجب ان
بل بحسب نسبة اما الى شي من خارج واما الى شي من داخل وان كان ذلك الجرم اول الجرم
تحدد جهته ووضعه دون من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل معناه ما ذكرنا
مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند الحركة
قد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن يتبدل نسبته محدد الجهات
ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان
يخالفه في شي من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فانه يكون عنده الساكن
كالاول من على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا
البتة ولا ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن يتبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الا

يكون عند المتحرك كذلك من الاطلاق الحركة تحتسب على تقدير كون محدد الجهات صح

بل يجب شرط ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون
له قبل ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا
يجبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له في
مكان غريب له وجبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي يجبها وان كان في المكان
الذي له يجبها فقد كان يزاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه قهرا فهو
متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل من مكانه فهو ما فيه ميل مستقيم والكون والفساد هما
حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وتحرير
بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المط ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد
نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب الطبيعة النوعية على ما مر ويستحيل ان
بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المط وهي في الاجسام المتفقة
الميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون ملحوظ المكان الطبيعي او نحو الوضع المطامع ملازم
المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة لا تقتضي من
حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا
يجبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر وقصود الاتقرير المط فنقول ثم قال هذا الكاين
لا يخ اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكاينة في مكان غريب او لا يكون في مكانها
الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي و
على التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته
الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه
بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره
للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرج عنه واتمام
بجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل هذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث انه متمكن لم
ينتقل بل انتقل قبل تمكنه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين وفاسد ففيه
مبدا ميل مستقيم وهم وتنبيه فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون يعيق الجسم الذي
انتقل الصورة بالكون فعلا اوجب له ان يقع خارج مكانه فالعيق ليس هو المكان
بل الجاذب الوهم هو ان يتوهم او يجب الانتقال على كل كاين وفاسد وذلك ليس بواجب لان

فكل كاين وفاسد ففيه ميل مستقيم
يريد بيان ان كل ما يجوز عليه
الكون والفساد ففيه ميل
مستقيم صح

نوعا اخر وبعد الكون صح

بل يكون صح

التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانفصال وهو ان يكون الجسم الكاين قبل
تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه
اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينفصل والشيخ على الحق بان يقال المكان الطبيعي
هو الذي يكون في مكان مجاور لمكان الملاصق ومجاور الشيء جزء منه لم يكن في ذلك
المكان فاذن اثبتنا له ميلا واجب وتحقيق ذلك بان يقال مكان الملاصق اما طبيعي للكاين
او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان المذكور يمشي عليهما ايضا الثاني الجسم الذي في طباعه ميل
مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى
شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحددة للجهات لا بد من مفارقة قبيحة لموضعه الطبيعي فلا يتميز
فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد اليه او يفسد الجسم يتكون
عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه ولهذا لا يتخرق ولا ينمو ولا يستحيل استحالة
تؤثر في الجوهر كتخلخل المؤدي الى الفساد وهذه اشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية
والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه
ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع
وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي الحركة المستقيمة وصرفا عنه اي المستديرة
فيه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في
مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند امر
حالته وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين
بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون لا يقتضي شيء
واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استعداد المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل
فذلك الاستدعا يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا يحفظه
انه لا يستلزم حركة تهرب عنه ليس شيء آخر غيرها اقتضاء ولا اما اقتضاء الحركة المستديرة
امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه كما
في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الوضع وضع طبيعي يطلبه المتحرك
على الاستدارة ولذلك استند احدى الحركتين الى الطبيعة وحدها والاخرى فاذن
مدلاهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محددة الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لو

احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم والثاني انه لا بد له من مفارقة في حيزه
الطبيعي ولفظ ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد
تفرع على هذه المسئلة عدة مسايل الاولى ان ايجاد محددة الجهات من موجده انما يكون على سبيل
الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية انه لا يفسد الى شيء آخر يتكون عنه
وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والثالثة
فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد
العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه
لا يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع عن اطلاقهما
بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق ولا الالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة
واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا يتخرق واشار بلفظ هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا
يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاطلاق اللغوي
انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله
ولا ينمو فان النمو هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول
وكذا التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخلية عن بعض المكان الذي كان
عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتخلخل
المؤدي الى فساده وكون هذا مثلا لان ساير الاستحالات جايزة عليه بل الاولى امتناع
الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في هذا النظر فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج في
بيانه الى بسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسايل التنبيه على ان محدد
الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الا
المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد لتعاقب الصور النوعية والخرق
والالتيام بل الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف
لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين
قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي
الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة
من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه الاجسام التي قبلنا بحدودها

الاصطلاح

فانه م

مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة لما تكلم على
الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدا بايضاح احوال
الكيفيات الاربع التى تفعل وتنفعل هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهى اوايل
الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة
بالحس والتجربة فقوله الاجسام التى قبلنا اى العنصريات وقوله نجد فيها اى ندرك بالاعتبار والاستقراء
وقوله قوى مهيئة نحو الفعل فالقوى قد مر انها مبادى التغيرات وهى بحسب ماهياتها قد يكون صورا
وقد يكون كيفيات والمراد هنا الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هى ان تجعل موضوعاتها مستعدات للفعل
فان الفاعل هاهنا هو موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتاثير فى
شى آخر فهى مبدا للتغيير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها مستعدا للتاثر عن شى آخر
فهى مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء فى تعريفهما ان الحرارة كيفية من
شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اى من المركبات دون البسايط والبرودة
كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ فى الشفاء وغيره من الكتب الى انه
لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها
لا يدل شى منها على ماهياتها بالحقيقة فهى لا تفيد فى تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق
اما اللذع فقد عرفه الشيخ فى القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث فى الاتصال تفرقا كثير العدد
متقاربا لوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال
هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا فى مزاجه غليظا فى جوهره
فلا يستعملها القوى النفسانية ويصير مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر ان
هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بتوسط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل
ما يفعله بتوسط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما
ابلغ الكيفيات المنتسبة الى الحرارة والبرودة فعلا بما ينقاس سايرها عليهما واما الطعوم
فقد قيل انها تسعة هى الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض
والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما فى الكثيف واللطيف والمتوسط
بينهما بحسب [illegible] الممكنة بينهما على ما هو المشهور فى كتب الطب واما الروايح فكثيرة لا يمكن
حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لانفعال [illegible] الذوق والشم عنهما والتاثر

٣

فى طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروايح
كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتاثيرها فى الذوق وقيد
الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة قال وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع او البطى مثل الرطوبة
واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة اقول الانفعال السريع والبطى [illegible] فى الصلابة
واشباهها فى اسنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل عن موضوعها بل هى ما ينفعل بطيئا
الرطوبة فقد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضى سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بمقابلها
ولم يذكر تعريفها لانه لو اراد التعريف لذكرا ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب [illegible]
الجفاف وقد وقع البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة هى الرطوبة الغريبة الجارية على
ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هى الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه ان يبتل و
يذكر البلة والجفاف فى هذا الموضع لانه لا يريد هاهنا ان يتعرض للبحث ولذلك امر بالتامل فلا
[illegible] اليبوسات والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن
ويكون للشى بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز
الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح اللين [illegible] الاصبع
فهنا امور ثلثة احدها الحركة والثانى التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا
الاخير واقل الصلب هو الذى لا ينغمز وهنا ايضا ثلثة الاول عدم الانغماز والثانى بقاء الشكل والثالث
المقاومة وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ فى الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة
الاستعداد الشديد نحو اللا انفعال [illegible] حاصل الكلام ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما
مستعدا للانفعال وعدمه عن الشكل الحاصر وهذا هو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبس فاذن
لا فرق بينهما الا بتفسير وقول الرطوبة واليبوسة [illegible] من حيث المهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة
واللين لا ينسبان الى المحسوس بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة
هى استعدادات والشيخ انما ذكرا [illegible] فى تفسيرهما بما يعقل منهما عند لمس جسميهما وانما الرطوبة
فاعرفها لكونهما محسوستين بل ذكر [illegible] الفاظهما لئلا يقع [illegible] بينهما
صرح فى الشفاء بان الرطوبة ليست هى سهولة التشكل لانها عرض انفعالى وسهولة التشكل انفعالية وانها
انما تنسب اليها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشى الذى يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق
الاسم على المسمى واستعداد [illegible] ووجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد

والسلام تم

فيه ان الجمهور يعبرون عن الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب صح

الترقق والانفصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل
وأما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية مقتضية سهولة التشكل مع عسر التفريق والنفي بل يمتد متصلا
ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والهشاشة [illegible] اسمان لما يقابلها
وقد ظهر ان هذه الاربعة ينتهي الى الرطوبة واليبوسة وهما منشعبان كون الشيء سهل الانفعال او عسره قوله
ثم اذا فتشنا واعملنا التأمل وجدناها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة
والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك تجد في
كل باب منها اذا اعتبرت ان جسما يوجد عديم الحس مثلا بكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم
وجدته منتهيا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع او التخدير وكذلك الحال في الهيئة المعدة الى الانفعال
فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها واتصالها
وتشكلها وتركها التشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة واما الذي يكون
بينهما لا ثم فكغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم وينتهي الى هاتين الاثنتين ذلك
اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك لان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الثلاثة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما
كالهواء والماء ولا يكون ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس لا بد له
المتوسط الذي يتوسط ان يكون خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج
الى متوسط وايضا فلا يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات اوائل المحسوسات
التأمل والاستقرا يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما
يتوسطها وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطها وهو الانفعالي والباقي اما ان يخلو
هذه الاجسام عنها واما ان ينتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت الكيفيات اوائل الملموسات
وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات والفاعلات
والمراد من قولنا ما الذي لا يمكن فيها ذلك اما هو الكيفيات تنبيه فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو
النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض ومن اراد
ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعيينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتباران احدهما
استقصات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بتضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار
الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سببا التركيب ويستدل

بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب اماكنها الطبيعية وما يجري مجراها ويستدل
بذلك ايضا وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ
الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل الجسم البالغ والجسم الشديد
الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد
هو الارض فنشرح ذلك ونقول فلنظهر ان كل واحد من هذه الاجسام لا يخلو عن كيفيتين احداهما
فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بانحصار الكيفيات الاربع الى ما يجب الازدواجات الممكنة
لكن لما كان اثبات بعض الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار
على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المؤثر [illegible] في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام
التي لا تدفع لا على التدقيق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واخذ
المتقابلتين في الجسمين اللذين هما اشد تضادا من الجميع اعني النار والماء اظهر والانتقال ليتبين في الباقي
اظهر وتميز بينهما باشتمال كل واحد من هذه اليهما وبدا بالنار فنبه بقوله البالغ في الحرارة على كون
الحرارة كيفية شديدة وتضمنت لصورة تتقوم بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه
مصدر تلك الحرارة اعني الصورة المنوعة واورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها
ان هذا القول يميز النار عما سواها ويوقف على ماهيتها وكذا في الثلاثة الاخرى وانما عرض الرطوبة
واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التشارك في مفهوم الاولين دون الاخيرين مع ان المراد عنده
واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب
الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهواء و
الارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا
الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين على الانفعاليتين مع تقديم الاشرف من كل جنس على الاخس فقال التعليقين صح
وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة [illegible]
لا تكون في غاية الحرارة ورد عليه الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها او عدم الموانع
حاصل فيها [illegible] موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات
من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء
لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان
الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان هو [illegible]

الشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض و النار اولى به من الكل لان الاسخن الطف وارق فهما
وليست سهولة الشكل الا لرقة القوام و اللطافة وانما قال ان الشيخ يروم البناء على الوجدان
كما مر ولا شك ان احر الاجرام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها سيلانا
هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازع ... الا القياس او استدلال وذلك بان
اخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفا **قوله** والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف
به الماء اذا سخن لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها — وللطف م
الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة
وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يطلق
انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان
بالقياس الى الارض لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء ينشر
اذا سخن وتلطف اي تخلخل وتشبه بتجزه وتصاعده في حيزه لا نكونه هواء الان ذلك تشبه — يكون م
هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة
تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم
يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** والارض اذا
وطباعها ولم يسخن بعلة بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة
اشعة العلوية التي المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا اخمدت النار وفارقتها
تكون عنها اجساما صلبة ارضية يتكون فيها التجار الصاعق يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بان
فانها على ما قال بعضنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصادفت الاستيلاء البرودة على
مشكاتها وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض قواله انها تتولد من الادخنة والاجرام المتصعدة عن الارض
المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء
ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوله في الصاعقة
وايد الناس الثقات بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجارة فلو
كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والاجزاء
الشبيهة بمواد هذه الاجسام في موادها **قوله** هذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر الماء في
يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات هذه الاجسام

ابع منها بان حصرها فان البسيط لا يصدر عنه الا شئ واحد واختلاف الاثار تدل على تباين
مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاءها للامكنة المختلفة على ما يشاهد
الى اختلاف الصور وهو لميه هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة اوضح
واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة
المختلفة باختلاف هبوطها الطبيعية لان الاستدلال به على مامر اوضح الاستدلالات على
الامكنة المختلفة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول — والمزاوجات بين العناصر المتجاورة ص
الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما
ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في الاطراف اظهر الميل الطبيعي
يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان الماء وقع مع ذلك ينقص حجما فينتقص
فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن ان
الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون
اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا او في الحال في الحركات الاخر لما كانت الحجة
الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على
الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان تمال
جزئيات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب بما يتحرك اليها او بدفع
منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع
منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر يكون اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة
للقاسر والوجه يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مثله
لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه
الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة
ولما كان بيانه خاصا بالهواء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر **تنبيه** قال
ببرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كالقطرة معا الى اي حد شئت ولا يكون ذلك الا في موضع
الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وقد يكون
صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم يسبق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار
متصعد ثم ترى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصعد يريد اثبات الكون والفساد في العناصر

تحرك الى امكنتها اسرع فهي اذن انما
تحرك بالطبع لا بالقسر والشخص
بيانه بان الطافي من العناصر ص

الاستحالة على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين بينهما اصل مشترك ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الابعد تكونها اما وح يكون ذلك لا تكون مركبا من تكونين يتقدمانه والعناصر المتجاورة ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع ستة وهي بسائط من الباقية يتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما والباقيان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدا بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها واشباهها يبين ذلك فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه الا الهواء الا يستقر في الماء صعدت وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في اثبات كون الجسمين مشتركا وهو يدل على جواز وجود النوع الثاني فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء المبرد بالجمد واشار بقوله فلم يرد كان بالجمد فيه كرندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك اما ان يكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يكون منه بل اما يجتمع من الهواء المطيف به على سبيل ما ذهب اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابى البركات وغيره او يترشح من الماء الى الخارج والا ول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد تصاعد من فرط حرارة الهواء وانما يبقى بمجاورة الاناء وعلى تقدير بقائها هناك لم يلزم اجتماعها وانفصالها اما انفصاد تلك الاجزاء اذا انفصلت من الماء الذي بعد تحديده من الاناء بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء كون الاناء على حالة الاولى واما

فيكون حصولها كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء البعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة تمنع منه حرارة الهواء اياها لا تمكن من خرق حجم كبير من الهواء ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يجيء من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد واشار الى ذلك بقوله كلما انقطع سال اي حدث وقيل على ذلك ان كان برودة الماء مقتضية لتحول الهواء المحيط بالاناء اوجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا يحتمل سيلان الماء ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري جريانا ناصاءا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب بان جرم الهواء لا ينكسف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا فاذا الح عليه المؤثر المكيفة بكيفيتها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على الماء الحار اسخن من تلك المائية فالاناء الملاكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء الرجح بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء المطيف بظاهره عن برودتها الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح بسطها ما اذا تنحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد لما اسناده والثاني وهو ان يرى الندى ينزع ما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل وبعد الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم كذلك بل لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ذلك الا في موضع الرشح فقد قوله على انه لم يمنع وجود الندى على الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه المقابلة والثالث ان الماء اذا كان حارا ويجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقته قوامه ولطافته واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب الذي يرى في قلل الجبال دفعة من هواء صاف لا من انه قد ينساق الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من بخار يصعد اليه ثم تولد مرة اخرى وهو المراد بقوله وقد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الهواء هناك لشدة البرد فيري بالهواء البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات فيحكى الشيخ انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهدها اهل المساكن في الجبال

الشيخ

ما دام على سطح الاناء

نزول ذلك السحاب الثلجي بصورة الثلج

اوساطها معنى تكون الهواء من الارض لا بعد قد تكون الهواء

ذلك كثير الهذا بان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء الذي ليس
باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء في المواضع التي يحمي الشمس فيها سنة اشهر فذلك
بتقضي انقلاب اكثر الهوا ماء وايضا لو كان انقلاب الهوا ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهوا ابرد مما
كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن الجزم بان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهوا
والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب لذلك اي برودة هو كلا
انها علة اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شي هو واذا لم ندع حصر الاسباب
الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل
انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصولهما فثبت ذلك لمن هو عاقل
واعترض على بالجهل ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا لجال فان حصلت البرودة
ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فالجاهل
بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما **قوله** وقد يخلق النار بالنفخ فاقتبس من زناد لما فرغ من النبخ
من تفصيل الازدواج الاول الشعل بالثاني وهو بين الهوا والنار اما صيرورة النار هوا فظاهر لان
المرتفعة يتحلل في الهوا على ما يشاهد ولا يبقى ظاهرا محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكس
فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفخ فاقتبس من زناد ويكون ذلك بالحال التي على الكير وسد العرق
التي يدخل منها الهوا الجديد كما يشاهد من زناد ولذلك **قوله** وقد تفلق الاجسام الصلبة الحجرية مياها
سيالا يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية فترسب حجارة صلبة فهذه ذكره دفعة قابلة كما له
بعضها الى بعض فلا هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ
بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالا يعرف ذلك اصحاب الحيل
طالبوا الاكسير ويكون ذلك بتقطيرها الملحيات اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح
كالنوشادر ثم اذا ابتها بالماء كما يشاهد في كعزا الاحجار الذائبة المخرقة كيف تصير ملحا ويذوب بالماء
والاحجار الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولم ذكر ذلك اشار الى العكس بقوله كما قد يجمد مياه
جارية فترسب حجارة صلبة وذلك مشاهد من بعض المياه الذي ينعقد حجرا بعد جريها من
منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندرج جا بالقياس اليهما ولم يستانفه قوله
بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد لم انفع المعكس الجميع وهو كون العناصر قابلة لان
يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة هنا غير المصطلح عليها اعني الكم الكيف والسؤال

ذكره الفاضل الشارح مما انفسد قرب بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون في الكيف
مثلا الهوا الذي صار ماء اسحال في حرارته الى البرودة فهو هو في جوهره لكنه سكيف بكيفية الماء
الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشي لانه يقتضي كما ذكرنا لامور محسوسة وعلى تقدير تحمل
ان يكون العناصر جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فيما الكيفية التي استحال اليها
العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دال على حدوث صورة مقتضيها **اشارة وتنبيه** هذه هي الاركان
الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركات
المستقيمة من بين خفيف مطلق يحيى نحو جهة فوق كالنار ومطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهوا
وثقيل ليس بمطلق كالماء اقول ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها
انها اركان العالم ومنها انها استقصات يتركب المركبات منها وعناصر تحل المركبات اليها
ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفصل
الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول
ما لها اراد ان يذكر الصنف الثاني في هذا الفصل حال الكشف له في الضد والترتيب بين ذلك
انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها
اعتبار انها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء
ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان والبعض كالاعضاء الاركان في هذه
الاربعة قوله من بين خفيف مطلق يحيى نحو جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان
الحركات المستقيمة اما خفيف واما ثقيل على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن
الجسم اما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء ان الخفيف
المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويسكن طبعا في حيز فوق
فوق الاجسام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم ان المراد بغاية البعد عن المركز غاية
البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك قد يرى بالطفو فوق الاجسام
كلها اي الاجسام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك
الى المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط ولا تكون تلك الحركتان
متضادتين كما ظن بعضهم لانهما يتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهوا فانه يرسب في النار ويطفو
الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط

تبيل

والانفصال

الفصل
الاجسام وقوله وهي
للحيوان كلها اكمون اولها الاول الجميع
هي وقوله فاطري ان نتم عاعلى
ذوات الحركات المستقيمة اشارة
الى الحصار

وقد يعرض له ان يتحرك عن الحيط

وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس مع هذا الاعتبار يشارك النار لكثير

وبالاعتبار الاول لا بد من المحيط مما يليه النار قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس مطلق

لم يقل خفيف مضاف لتكون النسبة حاصرة ولتكون متناولة للعنصرين المذكورين فان الخفيف

لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال الخفيف مطلقا لكان محتملا ان يكون مع النار

اخر هو ايضا خفيف مطلق ولاحتاج الى بيان مساواتهما مثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان

المكان الواحد لا يتحدد جسمان بسيطان **قوله** واشار اذا تعقبت جميع ما يجمعها الى قوله

وجدتها تنتسب بحسب الغلبة الى واحد من هذه هذا بيان ان ما التي يحلل اليها المركبات وتركب منها

واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره تفصيلا وفيه تعريض بان المركبات من

الاجزاء المتساوية منها غير موجودة قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة

بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات المركبات لاجزائها الاستقراء او

الفاضل الشارح في مثل الهواء بعدم محسوسيته والتمثيل بان الجمد اذا وضعناه في اناء احسسنا ببلة

الجرم منفصل من كل جزء من الميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكل فالميل فيه ليس الا بالقوة

المنفصل منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده

النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يختلط

بعيد على ما ينبغي وانكار وجود النار في المركبات بانها لا تنزل من الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا

تتكون من غيرها لان استعداد الجزء المتحلل لقبول الصورة النارية اضعف من استعداد

غيرها ايضا ليس على ما يجب لان المعدن كالحجر الشمس وغيرها الفاعلة على سائر الاجزاء

لقبول النارية اقوى **تنبيه** هذا يتعلق منها ما يتعلق بالامزجة فيها على نسب مختلفة يحسب عرض الخلقة

الجسم المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول لا على

والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل

وكلام كما ادركه له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة

ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمالات تنقسم الى منوع هو صورة كالانسانية

هل ولا شك لي في المادة والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كما له ان يعرض للنوع بعد الكمال الاول

فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيوان ما يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر من

المعدن من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تحصر بعضها نوع وبعضها جنس كل

كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما سماه الوقاية فالنار خفيف مطلق صح

نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف

ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركان وليس

المبدا المفارق فانه كما سيأتي موجود احدي الذات متساوي النسبة الى الجميع لما هي فهو

بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع التي

اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف وليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي

يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب

يختلف باختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية

ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا يحصر فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات

فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها

وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله مختلفة اشارة الى

ان الاستقصات انما تصير بهذه الاختلافات مستعدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق والخلقة

في الهيئة العارضة للجسم بحسب اللون والشكل وغير ذلك والكيفيات المختصة بالكيفيات والمراد بها ههنا

تلك الطبيعة التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى

المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس تجاوزهما وهو

يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على امزجة الصنف والصنفي على امزجة

الشخص وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير

قوله ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية والحفظة

الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان وما هي محفوظة وتلك الصورة مع

محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها لواحق وتلك الصورة مقومات للبسائط

على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاشرنا كانت لواحق فلذلك لا تقدم الصور من الاعراض

يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية واجاب

له ذلك لكون الامزجة كالكيفيات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه

صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاول منها تنبعث كيفيات

المحسوسة واستدل على مباينتهما بانه تبقى الصورة مع تبدل الكيفية الاولى وقوله وربما تبدلت الكيفية والحفظة

الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا

شرح فيهما على نسب مختلفة اشارة الى الاختلافات بعد التركيب لاختلاف مقادير الاستقصات بقياس بعضها الى البعض وقوله صح

تبطل الكيفية لا انتقاضها وما بقيته محفوظ وهي صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظ في الاحمار
وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الطين والارض بعده وال
المبتعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير م وان قيد الحكم بحال بساطتها فم وهو لا يقدح فيما
قال الشيخ لان استلزام الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب وقوله
الشيخ ربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع احوال الجسم الثانية
وهي اتم من الاولى فقوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات
المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد انسانية من اخر وحارا يكون اشد حرارة من
من اخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقوم ان
زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال اما
وزاد ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قايم في الكيفيات لان القدر
المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزايل معتبرا فيها فان صح
الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هي اعتبار
المحل الواحد الثابت الحال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذ ليس ما يوجد منها في آن [illegible]
آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل ان متوسطا بين ما يوجد في انين يحيطان بذلك الان ويتجدد جميعها
على ذلك المحل المتوجه دونها من حيث هو متصف بها من تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف
هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ويحتمل ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل
واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يفيد هوية المحل المتقوم به وهو الصورة فلا يتصور فيها
اشتداد ولا تضعف لامتناع وجود حال متوسط بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو هو والحجة
الثالثة وهي اعم من الاولين تشتمل على فرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وهي قولنا تلك
الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك
لا يجد الصور من الاعراض **قوله** وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك الصور النوعية
الطبيعية الخفية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدا اول الحركات والسكونات التي تكون بالطبع
وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد
انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه هنا على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات
فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور و

متوجه تلك التجددات الى غاية ما وبمعنى الضعف عن ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو ص
تعقل على شيء واحد متقوم كونه هو هو في الحالتين ولا امتناع ص

باعتبار كونها مبادي للتغيرات في عرضها قوى **قوله** واذا امتزجت لم تفسد قواها او لا فلا مزاج قال
الشيخ في الشفاء الكون قوما قد اخترعوا في قريب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت انفعل
بعضها في بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة واحدة
فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها
صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه انه
لا مزاج ح بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها **قوله** بل استحالت
في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما تشابه
في اجزائها وهي المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل
واحد منها في الاخر من حيث انه ينفعل عن ذلك الاخر لان الفعل ان كان مستعليا على الانفعال صار الغالب
مغلوبا عن مغلوبه وان كان مساويا صار المغلوب غالبا والغالب مغلوبا وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا
معا من شيء واحد وكلها مح فاذن ينفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لان
الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة منها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل
انما يكسر الصور وينكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور ويحصل
يحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى الحار منها وتستسخن بالقياس الى البارد منها وكذا في الرطوبة واليبوسة
ويتشابه الجميع في تلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى ما ذكرنا انهم
في الكيفيات لان الكيفيات انها لا تنفعل فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي
المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما
كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن
ينبغي ان يحمل على التخالف مطلقا حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي لا استحالة تكون في حالة تفاعل
الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة
اجزاء كانت الكيفية المتوسطة قريبا الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلم تكن الكيفية متوسطة
على الاطلاق دايما بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابه في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي
في حد من الحدود التي لا تتناهى من بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي
في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي هذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل
الشارح المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد **قوله** وجود المركبات المتشابهة الاجزاء
التي يحس فيها [illegible] وجود كثير جدا يدل على وجود الكيفية المتوسطة بينها وهي لا تحصل الا بالاستحالة فهاهنا
بحث وهو ان [illegible] انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تنفعل في ساير المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور

لبست ص

تكتسي ص

فتلك الكيفية ص

ه ا حمل الكلام على غير مصطلح المتكلمين من غير ضرورة فان المركبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس وكما ان بين نفس السواد والبياض تضادا وغاية خلاف كذلك بين نفس الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ع

فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور هنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات
والثاني انكم جعلتم الكيفيات الشبيهة منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات الشبيهة منفعلة بل المنفعل هي المادة لكن
انفعالها باستحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك
ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها اذ لو بقيت مادتها
المادة عنها لحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها في تلك
الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك
المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار شيئا من ذلك اعني الكيفية
المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار
اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن
صورة سخنة فاذن ظهر ان الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة المتخيلة في الكيفية
وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيف اصلا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية
داخلته ولا يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية وهو ايضا مبني على القول بالكمون فان الاجزاء النارية
لم تكن بالانبساط عن حيز كامن بل تكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين
بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد منها شيء
صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية وانما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند
ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غايبا عنه لا على
بل على انه يبرز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعدما كان غالبا ظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان
ليس على سبيل بروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء اذا تسخن فانما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار
المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار مخالطة له الا ان
احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارج وانما دعاهم الى
ذلك الحكم بامتناع كون شيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج اشتغل
على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراي الاخير لانه اشبه بالممكن
قوله نقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بجملة امور من المشاهدات
فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه هذا اول
استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة القوية فيما يغلب عليه من العناصر الثلثة الباقية من
غير حضور نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماس مثله عنيفا كالحجر
بالحجرين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو ما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يحصل فيه

تنبيه قد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان صح

المخضخض يحرك الماء ونحوه صح

بالقسر

بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع اهل الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لاجله وذلك لان
السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المتخضخض لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو
الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا قوله واعتبر حال المسخن في المستحصف والمتخلخل
هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالمشي فيه على نسبة قوامه وهذا الاستدلال الثاني وهو ان الماءين المتشابهين
اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل الاجزاء في الوضع بمعنى
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار وفشوها في الماء لوجب ان يتسخن الماء
في المتخلخل قبل الاخر على نسبة التفاوت بين سهولة النفوذ قبل الاخر وليس كذلك قوله وهل الاستحصاف من صموم
يمنع البلاغ في التسخين لمنع الفشو وفي بعض النسخ يمنع الفشو اذ كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلفه
فاشيا يعتد به صمام القارورة سدادها وقد امها ما يوضع في فمها وهذا الاستدلال الثالث وهو ان امتلاء الاناء
المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع من تسخين ما فيه تسخينا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه بلا
خروج شيء عند التداخل وليس كذلك قوله واعتبر حال القماقم الصحيحة وهذا الاستدلال الرابع وهو ان القمقمة اذا
مليت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد مدة وربما اكثرها نارا وذلك
عظمتها بل تنزع عنها الدواب وهي من حيل التجار بين بخروث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول
النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله وانظر الى الجمد يبرد ما فوقه والبارد
من اجزائه لا يصعد لثقله وهذا الاستدلال الخامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد
بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع فاذا وضع فوق الجمد
فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده وهم وتنبيه
اولعلك تقول ان النارية كامنة تبرزها الحك والخضخضة من غير نفوذ السخونة ولا مداخلة هذا هو المذهب الاول
وهو القول بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد بالطبع ذا كان
اغرب فقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتاثير الحك والخضخضة في تصفيته عما يخالطه من
الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النار المتصلة
عن خشبة الغضا فيها مخلوقة ليقيمها فاشية في ظاهر الجرم وباطنه ونحو فاشية في جميع جرم الزجاج الذايب عند
استعماله البصر فلو لم يكن في الحطب من النارية الا التي فيه عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكونها كونا لا
نقول لا تحس ولا تظهر للحس ولا تؤثر فكيف ولو كان هناك كون او بروز لكان اكثر الكامن بارزا وفارقه ثم الكلام
بعد هذا طويل ثم نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل
ويبقى في ظاهرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون ثم حرقا اياها
وكذا النارية الفاشية في الزجاج الذايب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد

ل دون

البروز بسهم اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ولا احساس عما في باطنه بل لو لم يكن في الفضاء الا النار
بعد النجم لا يمنع التصديق بوجوده بالعقل فيه وجود لا يدرك الا بالحس والنعوم لا يدرك الا باللمس والنظر
يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية
قوله تم الكلام بعد هذا الطويل ان لا ابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر
بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا
الشيخ بان صار من دوينا كالقمر فيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس
والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل الحس فيها اجزاء نارية لكنها تحس بدن الحس عند الشعاع
كان فوجد بانها تسخن الحس اسيلا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الشيخ طيبا والجواب ان الاجزاء النارية التي في
انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية بالمزاج فان قالوا بمثل في اقصى مذهبهم ولا لا لزمهم ما ر **نكتة** اعلم
استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون لها اذا علقت شيئا ارضيا ينفعل الضوء عنها ولذلك
الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يتم لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر يريد بيان ان
النار المرئية ليست ببسيط والبسيط شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بالتي
الساترة لما وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال
الاجزاء الارضية منها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على
ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار
قوية من سائر اجزائها انما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع
ظل اي لرأس الشعلة **قوله** وربما كان انفراجه وتحجيم انتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لمقابل الا
ان الشفيف الانتشار وطارقه لاستعداد العنصرية خصوصا النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعد
هو ان يحتمل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم
والظل فيما فوق لاكتنازها واجتماعها لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء
منتشرة في قاعدة المخروط ويجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج راس
الشعلة وتحجيم اي عظم وانتشاره اكبر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم
الظل في الاصل دون الراس **قوله** فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء هذا هو النتيجة
قوله واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها الشهب استحالة تامة شفت وظن انها طفئت
اليابس المتصعد لا كتسابه بالحرارة اعني الدخان المتصاعد من الارض انما يصل الى النار لان اليابس اكثر
حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها الى ذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة
الماء والارض وبحالطة ابخرتهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى قرب

الاشتعال عند على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا
صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس ذلك بطفء **قوله** ولعل ذلك من اسباب
طلوعها احيانا عندنا وهو كما قيل التخيخ في شوره مستعرض صادرا لغار فيه شفافة لقوتها فان التخيخ شعل
ثم ينطفي **قوله** والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا ان النار النارية هوى وانفصال الكثافة الارضية
دخانا الذي كلما قويت النار قل كلها لكون ناقدة على احالة الارضية بالتمام فلا يبقى ان يكون خانا
بقاؤه في النار الضعيفة وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيحمل
ويتصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال الحالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** وهذه النكتة
غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان في المركبات وبينها في المزاج وانحرافه
المذاهب المخالفة لذلك فهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر
التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة
غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار
المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدا بالخلق من الاصول ثم خلق منها امزجة
شتى واعد كل مزاج النوع وجعل افرج الامزجة عن الاعتدال لافرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من
الاعتدال الممكن مزاج الانسان ليستوكرها النفس الناطقة الشيخ لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل
الى نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة فتحكم البارئ تعالى في الغاية الانفع
خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن
الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول
النفس الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن
الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله ليستوكرها
النفس الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر وعلى
ان الكمال اقتضاء الكيفية واستقرارها على كيفية متوسطة وصلاحيته نسبة ما لها الى مبدأها الواهب
تستحق لان يفيض عليها صورة او نفسا تحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت النسبة اكمل والنفس الناطقة
بمبدأها اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج انما يستعد لقبول صورة للذات لا بجعل
غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود الحادث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل
بل لذاته واقول مقصد الشيخ هو الموصل لصفة الذاتية ان فاعل السواد هو الذي جعله لونا واما
تلك الصفات الذاتية لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بجعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن

ثلاثه

ق ل
تشبه
كان التشبيه ك ل
لنوع بان كل مزاج ص

فاعل الشيء بشرط ذات الشيء وليست بفعل فاعل بها بل لها فان بعض الصفات محتاجة منها الا غير

ايضا على قوله واقرب ما من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان

الاعضاء جلد الاصابع ها مزجها اقرب الى اعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب

واقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة مطلقا فان الاعضاء

من الاعتدال الغالبة الجزئين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضاء ما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد

لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي تقرب بالاجزاء

الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء يتعلق النفس به ثم ان تلك النفس تحتاج بسبب حافظ

تلك الارواح وكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو عضو تلك الارواح ومنبعها ومحل التصرف وهو القلب ثم

الى عضو يغتذي بما هو الكبد والى عضو يعتمد به الآن بصير مبدأ الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء

عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى الجلد الانملة وغيره فيتم ذلك

التحقيق على التفصيل المذكور في كتب الطب هذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله

له نورا فما له من نور **النمط الثالث** في النفس الارضية والسماوية انما فصل النفس الى الارضية و

السماوية لانها لا تقع عليها بمعنى واحد لاشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي ما

الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم هنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى

الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان

نقول بعد قولنا الجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها

وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية

والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي

ذي ادراك وحركة تتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتامل هل

اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك

ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب

ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة و

فرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة

ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن انيتها يريد ان ينبه على وجود النفس

الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة

كالنائم واما بالحواس الباطنة والظاهرة جميعا كالسكران جزءا ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة

من حيث هي اعضاء ليست بقوية صح الانسانية

النمط الثالث

من ذاته

لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه

خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر ما واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يوجد فيه مرض

فيدرك حالة غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا تتلامس اعضاؤه لئلا يحس

باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق يعني الطلق وسكون اللازم اي غير محسوس بكيفية غريبة من حر او برد او غير ذلك يوم

طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيها حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كونه طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن

جسده ايضا فالانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما

ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على

الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظن ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او بحجة

او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية ثم

اقام البرهان عليها ثم زيفه بان البراهين خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها **تنبيه** بماذا تدرك حينئذ ذاتك و

وما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان

عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فلا وسط

فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى ولا وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر

يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غيرها ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالخص من المدرك في

الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وان المدرك وهو بما المدرك وقسم اليه المشاعر الظاهرة

والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بشيء

آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك

الفرض كان غافلا عما بعينه فبقي ان يكون ذلك بنفسه ادراك لا بواسطة الظاهرة او الباطنة بلا توسط وعلى وجه لا يتصور

مغايرة بين المدرك والمدرك البتة **تنبيه** الحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه البصر من اهابك فلا فان

انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس الا ظواهر اعضائك فلا ايضا لان

حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فتبين انه ليس مدركك

ثم عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة

ويذكر ذلك لك مما تختبره من نفسك وما نبهت عليه ولا ما يشبه الحس مما ذكر يريد ان يبين ان نفس الانسان

ليست بمحسوسة وهي من المدرك وقسم اليه ما يكون محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من

البدن او كله وان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل

ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان قد ينسلخ عن ظواهره بدنه لكان هو هو

فمدركك شيء اخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورة في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه صح

ولكان مدركا للذات والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا
عن الحواس عما يدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيا من اعضائنا الباطنة بانها
لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك
جملة البدن بانه حين لم يشعر بجملته يشعر مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اجزائه وبان ادراك المركب لا ينفك
عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره
فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك
لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس
مما سيذكره بعض المتخيل والموهوم **وهم وتنبيه** ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب ان يكون لك
فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك وفي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما
بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك
بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت
في الوهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اثبات الاشياء التي تخفى وجودها قد يكون بعللها
كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووجه ان الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بمعلولاته فان وجوده
اظهر من وجود معلوله فان ذهب بعضنا يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله واثاره فان اكثر القوى باصلها
وانا نعلم ان الشيخ ابطل هذا الوجه بوجهين وبعضنا من هذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن
افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل
الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل
معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل به لك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل
ناقص لاستدعى الحصر فيه ذات الفاعل بما هو فاعل في اثبات الانسان نفسه بواسطة فعله لم والفاضل الشارح كلام
الشيخ في هذا الفصل لهذا التطويل ورام اختصاره بالجملة ان ذات الانسان ليست هي اعضاءه فقال الانسان عالم
بنفسه وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي
قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل
ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها
ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيا اخر فالشيخ لم يقل بها ولم يدع [illegible]
ان هذا الرجل العظيم قدره اسن ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل كثيرا امثال هذا [illegible] **اشاره**
ذا يتحرك الانسان [illegible]

حركته بريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من حفظ آخر وهو
الوصل الذي بحيث به صور ساير الانواع وقوامها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها او
شيا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مباد لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبايع
فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك
لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال
النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها ومزجها في وجوه التغذية والنمو وربما
والتوليد والصورة التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل
ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتنا
المدركة لنفسها فانها من حيث هي كذلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدا باظهر الافعال المذكورة وهي
الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون
مبداها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدؤها المزاج
لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان
[illegible] لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل
هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج
بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه
يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح [illegible] الحركة في قوله بانه كثيرا ما [illegible]
والبطوء فقال وذلك في وقت الاعيا فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع ثقل معه
في جهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعيا لا يكون تلك الحركة سريعة والظاهر انه يريد بحال الحركة
وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون
الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله في نفس حركته بالرعشة فان النفس تحركها الى الفوق والمزاج
الى السفل فيتركب الحركة منهما [illegible] الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة
النفس من حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدثت تحريك
ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع
على جسم صلب غير جسم صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى الفوق والمزاج الى السفل لا يكون الممانعة بينهما
في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج
كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا تريدها النفس كما في حال الهوي **قوله**

هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال للحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها جميع صح

[illegible]

اقول

اقول

وذلك بتغير جميته وبغيره مزاج جميته الذي يمنع عن ادراك الشيء ويستحيل عند لقا الضد فكيف يكون به
وهذا الاستدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدا لا يجوز ان يكون مبداها الجميته المذكورة ولا
المزاج فانها كيفية ما لا تتاثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكها اذ الادراك انما يحصل بانفعال
المدرك على ما سيظهر وتستحيل عما يخالفها فلا تبقى معها موجودة فكيف يحس المدرك بها وهي غير
موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما تجبرها على الالتيام
والامتزاج قوة غير ما يتبع الالتيام من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا
يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يحتاج الى الجامع الى حافظ وهو او عدم يتداعى الى الانفكاك وهذا
استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات
متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو يحتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر
حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر
مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج المستمر الوجود يحتاج الى جامع
وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا
هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف
وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج التابع له الذي
هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند تفرق الجامع والحافظ وهو عند مرض من
المهلكة مثلا او عدمه بالموت لانقطاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال مؤكد لما ذكر
قبله باعتبار المشاهدة فاذن هنا شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب
به انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء اخر لك ان تسميه النفس وهذا
هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس
لان الاصطلاح وقع على ان مبدا هذه الافعال هو النفس ولما بين كونه صورة وكان كل صورة
جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان
تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق تعلقا بالروح ثم بالاعضاء التي هي
اوعيته ثم بساير الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة
الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اخذ الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس
للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل الثاني عطا الفصل ولم يذكر التغذي
لان مهيته غير بينة الى ان بينت وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا بالفصل بل انما الحاجة يذكر

ان

ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج ثم يحتاج الى النفس فكيف يكون هو
النفس وقد يورد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول
صورها من مبداها بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور وانتم
تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاسطقساته والجامعة للاسطقسات يجب ان يكون
متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الابوين
ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة
وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذا اوقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسايل المسعودي وعلم
ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان
الجامع للعناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس بحق بل ان الجامع
بل لا للجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة الذي لكل البدن ثم النفس الناطقة
ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب استعدادات المختلفة
لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس
الناطقة ثم توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة
الاولى من علم النفس في الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على
نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا
والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كان
نفس ام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد حدوث النفس الناطقة وانما يجري امثال هذا بين
طبيعيين ينفعلان بارادة مجردة وان كان القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى التي
للنفس التي بمنزلة الالات لها فكيف مدبرة النفس المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف
فعلت بذاتها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية
التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس كل من الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تحصلها اخلاطا ثم
منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصير بدنا
انسانا فتصير تلك القوة سيما وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم ان المني
يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعد القبول نفس كل واحد
منهما مع حفظ المادة الافعال النباتية بجذب الغذا وتنفيسها الى تلك المادة فيتمها ويتكامل
المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنه الجذب لان فاعيل وهكذا
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس كل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن

فيصدر عنها كل الافعال

الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها بنار
مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة بها وهي لم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان
يجود بالتجمر ويستعد لان يشتعل نارا الشبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة البادية الحادثة في الفحم
كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا الافعال الحيوانية
واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما صدر من المتقدم وزيادة
فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع
منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود ويتبين من ذلك ان الجامع
للاجزاء الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة
اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا
الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقدير اعني
ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج يحتاج الى شيء آخر هو النفس سواء
كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى **اشارة** فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق
يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو في
واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويثبت لها كيفية
ارتباطها بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل من الآخر بسبب ذلك الارتباط فقال فهذا
الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي
يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن وعدم تداعى بدنه الى الانفكاك و
ذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك
بمشاعرك ومثلك وان مزاجك يبقى مادمت باقيا ولو عمرت مائة سنة وتزول عند حلول
الاجل بسويعات فياخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس
في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليبين لك ان النفس هي انت فانك
لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يبين
لك بنوع من البيان **قوله** ولها فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة
قد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي
من حيث يكون شهوانية لا تكون غاضبة وبالعكس ولاشتغالها باحدهما ربما ينصرف عن الاشتغال بالآخر
فاذن هي مبدا لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فلها للاشياء من حيث

٣

هي مبادي التغيرات قوى هي من حيث هي لا ينفعل بانفرادها بل ينفعل اذا استعملتها النفس فروع
لها بها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او
غضبت القت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى ينفعل بالتكرار اذعانا ما بل
عادة وخلقا يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات هذا بيان كيفية تاثر النفس من البدن و
هو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية
وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت واذعنت النفس لها فصادفت النفس كل مرة
اسهل تاثرا متى تمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصادفت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل
عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدي فيعرض فيه هيئة ما عقلية فينتقل العلاقة
من تلك الهيئة اثر الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله سبحانه وفكرت
في جبروته كيف تقشعر جلدك ويقف شعرك وهذا بيان كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظ
ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله** وهذه الانفعالات والملكات قد تكون
اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئة لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك اوهم
الى الاستشاطة غضبا عن نفس بعض هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة
للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال
نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذلة فيكون
بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذا في سايرها **اشارة** ادراك الشيء
هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس
حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة
مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق
اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي لما فرغ عن اثبات النفس
اراد ان يبين احوال قواها وهي اما محركة او مدركة فبدا بالمدركة وذكر في هذا الفصل معنى الادراك
الفصل الذي الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او
بمهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو
بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى
الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى الملائم وعن غير الملائم ولذلك لم يكن النبات متحركا والحق انه
لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلهما مبدأي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان
الوجه في تقديم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون متعلقا بالذات كما في الانسان والحركة

التهتك اوهم

استشاطة الغضب عصا ق

لا يكون البتة مطابقة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان
ماديا فالحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل
الذي قبل هذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون حقيقته متمثلة
يتمثل كذا عنده كما اذا احضر شخصا عنده بنفسه او بمثاله فالادراك يعرض له اضافتان احداهما الى ذي الادراك
والثانية الى الشيء المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر
ذي الادراك وهو قوله عند المدرك لكن لعروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين
الادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف
بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان في المشاهدة نوع من ادراك خاص
في بيان معنى الادراك فان قيل اشار بالمشاهدة الى الحضور فقط قيل الحضور كاف فان الحاضر عند
الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل
حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة
وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز ان يكون بالحصول
في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الالة محلا للحس او لم يكن والاشياء المدركة ينقسم الى ما لا يكون خارجا
عن ذات المدرك والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني
فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان المدرك مستفادا من خارج
او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين
الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون
تلك الحقيقة اي المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثالا حقيقته مثالا في ذات
المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون
ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من اشكال الهندسة بل كالكرة المحيطة بالتي عشرين قاعدة
ومسائل كثيرة من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض مسدسا من المثلثات المتساوية
فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق ادراكه اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك علم انها موجودة لا في الخارج
بل عند المدرك وهو ما لا يباينه فبان ابطال القسم الاول يحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي
والمثال الذي في قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة او الصورة التي لا تحتاج الى الانتزاع
الذي لو كان في الخارج لكان هو وهذا بيان ما قال الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك
اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لاختفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الادراك اضافة فقط
للمدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الواردة على كون الادراك صورة ومتمثلة

عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان
لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها
ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص
عن المداخلة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس تعريف الادراك ولذلك لم يحتج فيه الى
ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يؤخذ في تعريف الحكم مشتق منه حال انها المعرف بل هو تعيين للمعنى
الذي يشترك فيها الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف
فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء
وتلخيصها كالحكم مثلا ليعرفوا احاطتها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف ترتيبها
الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالآلة وتدرك
المعقولات بذاتها ان للجزئيات هي المدركة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات اى للمدرك
وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على فهمهم لا على ما قاله الحكماء على ما يجيء بيانه
في موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج
كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح لم يجز ان يكون الادراك حالة تنبيه
المدرك وبين وبان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون
او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه باطل لان السماء في الذهن مساوية
للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة
للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون
الادراك بمعنى الاضافة علما او جهلا وعن الثاني ان افلاطون لم يذهب ولا جزم الا ان الخيالات
لا تنتهي موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة
في جسم غائب فليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس لك القول بان صورة السماء
المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة
الادراك او في القوة المدركة الحالة فيها اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتهما او لاحتمال
ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير
من الانسان يتساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فجوز تشبيها الذي
ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون
بصورة مطلقا بل غايته ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة
في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على
سائر الادراكات الحسانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع

او على مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في
الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان من قوله لزم
الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا
اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد
انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دللنا عليه في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت الحكم
على قطعا انه ليس بنفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة
يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا
تحل الا فيما يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث محلها ولا يلزم من
ذلك ان يصير المدرك الذي يكون في ذلك المحل آلة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات
وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان
الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شأنه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون
المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان يصير محلها حارا فضلا عن ان يصير المدرك الذي
ذلك المحل آلة له حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية يجري مجرى
هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس فيه ثمرة واما احتجاجه بعد تسليم احتياج الادراك
الى حصول صورة في المدرك على ان امرا وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة
عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك
الدال على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة
او للجسم وعكسهما والحاضر للحاضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول للادراك معلوما لم
يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاهتمام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول
بانه حصول صورته للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه
لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا
قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وبحث وان كان على سبيل

ان نعتقد كونه اسود والجواب ان لاعتقادنا حلول السواد فيه

حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا التغاير في الالفاظ المترادفة ومنها قوله لو كان تعقل
العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قبل ان نشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا
ويدل على ذلك ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يتم اذا لم يكن
ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معنى الحصول مختلف فاذا حققنا ان

تجرده ومنافاته

كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء بيانه لم نشك في ذلك ومنها قوله اذا كان
تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وح يكون هو

ذاتنا

ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا
علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات
وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبرها واما قوله
حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي استحالة
كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر
وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الحس
او الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكان
لما والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الالة فقط بل حصوله في المدرك حصوله
في الالة وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطتها الا انهن
عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في
الخارج والقول بان مثاله هو المبصر يقتضي السفسطة في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك
ولا نزاع فيه اما الابصار هو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك
هو منشأ الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين عليه وهو ان الادراك كيف يكون
صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج والجواب
ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه من قول دعوى كثيرة فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره
الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي بعد لكفاية لمن احب المطالعة
بعده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد ثم يكون متخيلا
عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون
معقولا عند ما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند ما يكون
محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة من ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع
وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور
في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية
بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله
مع تلك العوارض لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة
التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية
المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا ولما فرغ
من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبه وانواع الادراك اربعة احساس و
تخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة

لا يجرده عنها

الظاهر

مخصوصة محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشي
عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشي مع الهيئة المذكورة
ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة
بالشي الجزئي الموجود في المادة فلا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشي من حيث هو هو فقط
لا من حيث شي اخر سوا اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه
ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشيا حضور المادة واكتناف الهيئة وكون
المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاول والثاني والرابع عن الجميع الا انها
اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده
بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في
هذا الكتاب واعتبره في ساير كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث
هي هي صلحت لان تقع على الكثيرين ولان لا تقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها
اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شي من تلك المعاني من حيث ماهيتها والمعنى الذي
ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمروا بالانسانية
ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بتخصيصه بالمادي ثم بما يستلزمه المادة من احوال الكون
كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة الحسية منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة
والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة
وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية
بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا يكون
غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان تزال وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي عندما يكون
الشي محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة
العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية وتكون تشخصها وعرضيتها
وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا ينافي ما ذكر
من ان العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا فان الصورة التي في نفس زيد
مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك
الصورة ليست مجردة ولا مشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص
في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك
لا لان العلم في ذاته كذلك فاذكره ولهذا السبب سماها المتقدمون كليا [illegible] ونعم المتعلم
والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة كلية مجردة وليس

من حيث هي
بل التخصيص بما ذكرنا وقوله الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتساوية لهما معا
متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها
بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل فقط فهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل
زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية الكذائية
بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص
لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله
تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى
الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكتنفة باللواحق الذهنية
المتخصصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شي آخر ويدرك به شي اخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك
نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة
كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض لها الشيخ في هذا الموضع
اصلا فقد تحقق هذا ما قاله في هذا الموضع غير مردود وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما
هو في ذاته بري عن الشوايب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته
ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعقله لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله
الشي الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شي من خارج ذاته يحوجه الى غيرها
لانه يوجد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزمه عن ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي
الغريبة فذلك الشي لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول لذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل
كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل ليصير معقولا
بل العاقلة تحتاج الى عمل يعمل بنفسها كالفكر مثلا لتصير عاقلة لذلك الضمير في قوله بل لعله يعود الى العاقل
ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشي من شانه ان يكون ايضا عاقلا لذاته كما يجي بيانه
وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ لم يوجد ادراكه مما من شانه ان
يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون معقولا لذاته والى ما ليس
من شانه ذلك فاشار بالاول الى ما من شانه ان يكون معقولا لذاته ليس بحسب التقسيم الاول من القسم الذي ذكره
ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم
يحكم بذلك جزما لانه مما لم يتبين بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان الذي
من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما
بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لا يمتنع تعقلها فتعقل الحال
فيها فان من عقل ثبوت الشكل فقد عقلهما فليست هي مما نمنع عن التعقل واجاب بان المتعقل ان كان

مجرد

حصول بهيئة المعقول للعاقل كان المانع من التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما
بلا اثر يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته
لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بما يحصل به ذلك الغير وهذا
هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل
محتاجة الى محل يحصل لها ليصير معقولة والحق ان المادة هيهنا هي الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما
يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها
يمكن ان تؤخذ من حيث هي كذلك ولا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة
فح يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا ولما كون الشيء عاقلا فهو
يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما ستجي **اشارة** لعلك تشتاق
الآن الى ان نشرح لك امر القوى الدراكة من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا
فاسمع لما فرغ عن بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية
وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى اثبات ولما
كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما
الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولما يأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت محتاج الى تحقيقه
فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم
الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو
ما يسمى صورا واما لما لا يمكن فهو ما يسمى معاني والمعينة اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن
المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدرك الصور واما
لمدرك المعاني فهذه خمس قوى المدركة للصور وتسمى حسا مشتركا لان بها يدرك خيالات الحس
الظاهرة بالتادية اليها وتسمى حافظتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والمتصرفة في المدركات وتسمى
متخيلة ومتفكرة باعتبارين والمدركة للمعاني وتسمى وهما ومتوهمة ومعينتها بالحفظ وتسمى حافظة او
ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة
لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظ فان الترتيب التعليمي ان يرتقى
بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** البصر قد يبصر القطر النازل خطا
مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا كل ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر
وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل النازل والمستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي اذا
في بعض قواك هيئة ما ارتسم اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يؤدي
البصر كالمشاهدة وعندها او بها يتم التدبير يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان

لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى
هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما
معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله البصر قد يبصر القطر النازل الى قوله اليها
يودي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة يرتسم في
البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسب المقابلة بينهما ويزول عند زوال المقابلة لما
يحصل في ان يحيط به زمانان لا يحصل لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لا شيء آخر غير البصر يرتسم فيه
تلك النقط ويبقى قليلا على وجه يتصل به الارتسامات المتتالية في البصر ويتحد بعضها ببعض لم يكن امتدادا
فلم ير خطا فاذن هيهنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا ولما قوله وعندها يجتمع المحسوسات
فسيذكرها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها تسمى بالمشترك وانما ذكرها هيهنا لتعرف
القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون
اتصال الارتسامات في الطول بان يكون كل شكل يحدث في جزء من اجزاء الوصول النقطة اليه فانه
يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان
القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم
بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس بديهيا والتجربة لا تساعده والجواب عن الاول ان بقاء الشكل
السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان الشكل انما حدث في الطول لانها نهاية المحيط بالجسم
المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي لحافظ النهايات بالخلاء وعن الثاني
ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك
بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة
ما لا يقابل البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر
قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك
قابل والقابل مغاير للحافظ لجزمهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والثاني هو ان الماء يقبل
الاشكال ولا يحفظها والحجر ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور
حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل
افعالا مختلفة اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدريهما فانهم يجوزون
اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة
بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالفعل الاول
شيئا واحدا ثم يتكثر بتعدده ثانيا او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو

[illegible]

استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها متعلقاتها
وذلك لارتسام تلك الصور فيها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا
للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يكثر فعله لكثرة وجوه الصدورات عنها
قال والمثال الثاني ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى اقول
ليس كثيرا علما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يتثبت
شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين ايضا قال والوجه الثالث ان استحضار الصور والذهول
عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول
حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول
في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل
امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف
على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان
وتنسى فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس المشترك ايضا والجواب عنهما
وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في آلة والعقل الفعال لا يمثل المعقولات
فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح ان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول
الشيخ وبها نعرف القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فلا بد من مشترك يحضران عنده
معا وهو مبني على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بالحس والحدس من
الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها من حاكم يحكم على ابيض بانه ذو حلاوة ومن قوة
تدرك البياض والحلاوة معا بهما والا لكان يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا
ان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا
فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والالتفات اليه والغرض الفاضل
الشارح بانا نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان
يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بالة والاخر
بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اني اذا ذقت طعاما ان الذائق
ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب والكعب فاذا ابصرت شيئا فلست متالما
من رؤيتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع
ما رآه من نشان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اختلاط الصور او انطباع كل واحد في
جزء وهو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم
ان تخيل الذوق ليس في عضو الذوق وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الحسية

والصورة حالة الذهول عن حاصلة
للمدرك وان كانت حاصلة
في الالة ص

قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من
طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس
ادراكا جزئيا تحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات
العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم
فقوة تدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتاد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة
والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دال على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتاد من الحواس دليل
على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل
على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله
واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظ واما قول الفاضل الشارح الصداقة
التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يذهب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكل منها في جزئيات
الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي يستدل به بغير العقل
وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك
وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة
الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ غير مفارقتين له قليلا ولم يجعلهما صاحب الكتاب
العصب الحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما
مجوفتان تتلاقيان فتفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث
الذي ينبت من ملتقى مقدم الدماغ وموضعه من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبة في
الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي ينشأ خلف الزوج
الثالث ومنبت هذا القسم الحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصا
النخاعية فتبين من هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ
والنخاع الذي مبدأه ايضا الدماغ واكثرها النخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح
المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك
كراس عين ينشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال
الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما تتادى اليه المدركات الحسية
من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل
الشارح فسر التادية بان تنبه الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والشيخ
الوارد على تفسيره والتادية هاهنا استعارة عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه

كما يحكم

في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم
الدماغ والثانية المسماة بالمصورة
والخيال وآلتها الروح المصبوب
صح

الدماغ م

ورد الكلام [illegible] المحاكمة

وبواسطة الروح الذي هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب البسيط لتمييز طرق تغير الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها والادراك النفس ليس بما هو خارج عنه بل على طرق تادية الحواس للمحسوسات بزمان ينقطع فيه تلك المسافة بل هو لاتصال الارواح بمبدا واحد مجتمعة في موضع يعدها للاحساس وبما في كلام الشيخ ظ **قوله** والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفا في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فيكون الدماغ كله التها هو لكونها مصدرا لاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص تجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجي وهذا السبب قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** وتخدمها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركيب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل منتاه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وهو محال مع انها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل قوله القاضي على الشيخ لا بد وان يحضر المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا الجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب الته او كلاهما بحسب الالتين **قوله** والخامسة من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو التها هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ وسميها ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الى قوة على حدة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة والمسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فحصه لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفا وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور لا الآخر قوله وهذا يدل على انها هي

الذاكرة

الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر بلا حفظ الحفظ فهو مركب من ادراك الشيء ادركه في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب ذلك لما لا يحفظ بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدا فعل تركيب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدا فعل تركيب من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال في الشفا في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس وقد يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها هذه حكاية الفاضل وذلك يدل على الخطا بما في آخر هذا الفصل وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا استصلاح به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتحصيل الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا الحكم صحيح بان حاصل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبنا ان القوة الواحدة بالة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين قطعا وهذا شيء لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فالذي ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من حال في انها الخازنة التي موضعها موخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدا الجميع في الانسان هو النطق ولذلك صار رئيسا حاكما على القوى الحيوانية **قوله** وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الافة فيه هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يبين المتميزات الجلية فالقوى عند الاطباء ثلث خيال للتجويف المقدم وفكر للتجويف الاوسط وذكر بالمودة وذكر التجويف الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الات لها فاختلال الافعال المتعلقة بالة يختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها الات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشيء آخر لا من جهة اخرى **قوله** ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان يقدم الاخص بالجسماني ويوخر الاخص بالروحاني ويتوسط المتصرف فيهما حاكما واسترجاعا للمثل المنمحية عن الجانبين صنعة الوسط عقلي قد ترى هذا تاكيد لتخصيص اعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من العناية فانها تفيد معرفة

اقول

منافع لأعضائها على ما ذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف
وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون التمثل في
العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح لا اشكال لان يكون الحس الظاهر في مقدم الرأس
والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع
واللمس في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم
هناك اولى من ان يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر
قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يطلق
كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فايدة الترتيب وايضا ان سلمنا
ذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثاني
من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولكن مقدم الدماغ
لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة
المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر التشريح الاول من الزوج الخامس من الاعصاب
الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه
حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوق هذه فما ظنك بالذوقي واما
اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للتفصيل المذكور في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر
من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اوردها
الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض
ختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة
للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالآلات واذا تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار
اشارة واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية
التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد ذكر القوى التي يختص بها الانسان وانما
قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي
افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات
واحدة مجردة وانما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف
والكمالات المذكورة هاهنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى قوله فمن قواها ما لها
بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما
يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذايعة

وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي قوى النفس منقسمة بالقسمة الاولى
الى ما يكون باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها المكمل اياه تأثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار
تأثرها عما فوقها استكمالا في جوهرها بحسب استعدادها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا
والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع في
العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتأتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك
رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها
العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في
ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه
بحصول مقاصده في معاشه ومعاده قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل
فاولاها قوة استعدادية نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة وتتلوها
اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة
ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة
البالغة منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم تحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل
لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل
المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح وهذا
الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام
ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية
ومراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة
بالفعل فالقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدؤها كما يكون للطفل من قوة الكتابة
كما يكون الامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى
شاء فمنه القسم المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع
الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ فطرتهم وقد بها المناسبة للمرتبة الوسطى
تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية لتحصيل
المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس مختلفة في تحصيلها بحسب تفاوت
النفس اليها بعضها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهم من اصحاب الفكر ومنهم من يظفر بها
من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس وينكر مراتب الصنفين وصاحب
المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية تجيء انتهاء واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل
ما يكون عنده الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد اكتسابها بالفكر

الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها
مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل
فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقله الناس في استفادة المعقولات
من العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب
يوجد هكذا وان كانت من ذلك تسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل
العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه شهد به سائر كتب
الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكور الفاصل بين قوله او بالحدس في نسخ
وبين قوله ان كانت اقوى وهي زيادة الحقها النساخ خطأ والتدبر اتصال الكلام
وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فيتنبه لانه كما لا يخفى
لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذ تقرر هذا فنقول لما كانت الا
المترتبة في التمثيل الوارد في التنزيل للنور الذي ضمها وهو قوله عز من قائل الله نور السموات
والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري يوقد
من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور
يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس لا جرم مطابقة لهذه المراتب
وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب
فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي
لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة
للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد
حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء
ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى
الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور
آخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال
لان المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل
الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل
واعلم ان ذلك وان كان يجب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس
المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي
الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة
بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول

انوم

ثابتات

المستفاد على العقل

حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تادت الى المطلوب وربما انبتت وانما
الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة
واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له في ضمنه الفرق بينهما اقول في تعريف
الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات اكثر لانها
في الكليات يكون مستعينا بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في
الباطن اشارة الى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى
الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى
وغيرها فربما انبتت وربما تادت وتتم اذا تادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى المطالب واما
الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود
الوسطى دفعة من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل
الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية و
قوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس هو بامكان
الانبتات ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى العلم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو
غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر و
الحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى
بالفكر دون الحدس وقال الحدس ان يتمثل الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه
الى المطلوب فربما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن
فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهي
زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان
للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة برادة ومنهم من له فطانة الى حد ما يستمتع
بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة
في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان
الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن التعلم والفكرة يؤيد بيان امكان
وجود القوة القدسية ونوره ان للحدس والفكر مراتب في المادية الى الاقل بحسب الكيف والكم اما
الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكر اكثر لاشتماله على الحركة والثاني يكون في الحدس
اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس فلتلك الا شدة انقصان وكمال و

لا او في حكمه لما ذكر ان النفس منتقلة من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفها
صح

النقصان هو ان يثبت جميع افكاره تخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل النحص ما يمكن
ان يحصل لنوعه من العلوم بحب الكم ودونه او قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني مشتملا على
الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان شاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وما
في الكتاب ظ **اشارة** فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك ستبين لك ان المرتسم
بالصورة المعقولة منا شئ غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم
يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما كانت
اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد
الاستبصار ولما كان الطاسبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم
ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صور محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم او قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما
واحال بيانهما على ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يبقى ادراك الشئ وجود صورته في المدرك على ما مر
والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ملاحظة الصور التي فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان ايجادها
اي وقت شاء والنسيان عدم مطلوبها فيه فان الوجود منها انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول
الامر فهنا شئ غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير
موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوى الجسمانية فقابلة للتسمية الجزئية بين يكون
احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتي فلا
يجب ان يكون شئ جزؤها بالذات يرتسم فيها المعقولات ويكون هو غير اخر حافظا لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون
جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث هي
لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل الا بالقوة فاذن هنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات هو
بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال **قوله** وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه
ارتسام صورته فيها ليس كثير لما ذكرته من قبل **قوله** وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها
القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل **قوله** ارايت القوة اذا غابت عنها ثم عاودتها او
اليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان الحال
للادراك يقتضي حالة اما لتلك الصورة **قوله** فيجب اذن ان يكون الصورة المغيب عنها قد
زالت عن القوة المدركة زوالها بحجة لذلك **قوله** اما في القوة الوهمية التي في الحيوان فيمكن
ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها
والثاني ان يزول عنها ويحتفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة وفي الوجدانية ولا تعود للوهم الا بتجشم

تالثالث الصورة صح

وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح
بلا العود الخزانة والانبات
اليها من غير تجشم كسب جديد صح

كسب جديد ومثل هذا قد يكون في الصورة الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الحس المرتسم
لها ممثلا في عضو او قوة عضو والذهول عنها القوة في عضو آخر لاحتمال احسامنا وقوى لحسانيا
التجزية **اشارة** الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية **وقوله** ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيا بل نقول اما
نجد في المعقولات نظيرها بين الحالتين اعني فيما اذ ذهل عنه ثم استعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات
كما نبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ كالخزانة ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف
وشئ من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال القوة العاقلة في حالتيها
الى حافظ **وقوله** فبقي ان هاهنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات نتيجة ذلك
واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا ما يباينه بالذات وانما قال من
جوهرنا ولم يقل من جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا **وقوله** اذ هو جوهر عقلي
بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم
لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا
بالفعل بل بالقوة **وقوله** اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة العقلية
الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصص بعض الصور المرتسمة فيها بان
يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة
من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او للادراكات الكلية المناسبة
المتادية الى المدرك الكلي **وقوله** واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسماني او الى صورة اخرى
انمحى المتمثل الذي كان اولا كان المراة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها جانب الحس
او الى شئ آخر من امور القدسي اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثيل المراة لانها في الحسانيات
اشبه شئ بالنفس المستفيضة عن المجردات **وقوله** وهذا انما يكون اذا اكتسبت ملكة الاتصال
اشارة الى السبب الذي به يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في القوى
الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظ وهاهنا لا يمكن ان يزول شئ من العقل الفعال
لاختلاف وهاهنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن بها من الاتصال بالعقل
الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان
زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها
الا قوله هذا الكلام دل على وجوب سبب مفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك المفيض مجردا
عاقلا فان كل مؤثر في شئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم
علة لحدوث الالوان والصور على المادة مع عدم اتصافه بها والجواب ان الجار المذكور دل على

هذا الكلام

تجريده وسيتبين البرهان على ان كل مجرد عاقل عنها ان لم يحفظ النفس المعقولات بعد الذهول عنها
بمشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال علته
بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل
بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل اظهر ان العلة الفاعلية
لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط ان يحصل
لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعداد
لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان
يكون علته ايضا حادثة كذلك بالتدريج وقد ذكر قوى النفس المرتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني
والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد
العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى
التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المتضمنة للملكة المذكورة وتمام
الاستعداد بها وحيثية النقل اللذين يجب حصول الصورة معهما وهذا يدل على ان العقل
بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الهيولاني والقوة القدسية **اشارة** كثرة
تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام
القوة الوهمية والمفكرة تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجردها عن الجوهر المفارق لمناسبة
ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام
لصورة صورة وقد سبق هذا التخصص معنى عقلي يعني لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال
في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو
على وجهين احدهما ان يكثر تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية
هذه الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا على ان يدركها النفس ويتصرف
فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام النوع الوهمية
المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس
المشترك مع ذلك في الخيالات فيكتسب النفس بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص
الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية
على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق
ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات
في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على

تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال
الوجه الثاني ان يتقدم هذا التخصص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم فعلى
ذلك معنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المكتسبة والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها اعرضنا
عنها مخافة الاطناب **اشارة** ان اشتهيت الآن ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم في
منقسم ولا في ذي وضع فاسمع برهانا بيانه ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم
ولا جسماني وليس بذي وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسألة كان بالنمط المترجم بالتجريد
اولى الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج
الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور واقول انه
اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن
الجسمانيات واثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط الآلة وكمالات تصدر عنها بتوسط
الآلات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد وصرح بحالها بعد التجرد عن البدن فبين
بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع الاشتراك
النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا
شيئا مما يجب ان يبين هناك **قوله** انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارن اشياء كثيرة لا يجب لها ان
يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم
كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اشارة الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا
فانهما لا يقتضيان انقسامها الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود وغير متحرك والى غير متحرك
غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى اجزاء
متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارن اشياء
كثيرة كالاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون
بحيث يقتضي والثاني هو المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله
او الى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكونه محلا فيه الحال من

لا تعلق له من حيث هو محل بل من حيث هو متناه وكان السؤال فافهم فان الشكل الحال من حيث هو ... ذو نهاية يعرضه

حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لا لها
وحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحل من حيث هو جسم بل من حيث وجود
جسم اخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو
مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل
فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن
المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم المقارنة
لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من
مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد
بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل
من حيث لا ينقسم فاذا لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم لما فرغ عن
تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم منه
وهو التئام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة و
انما قيد بالفعل لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا
بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب ان هذا الاحتمال في
المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحذور المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل
سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة
عن الاحاد فان ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا اعقل من حيث هو واحد فانما اعقل
من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا
يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب
من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل
ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد
ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست
النفس الانسانية ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما
قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي
انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الى جنسها

وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى المختلفات لان اختلاف الاجزاء الموجودة
في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل فقد عرض غير منقسم بالفعل هف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات
وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو متحمل الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو
متحمل الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم
بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته ولذلك اورد الشيخ هذا الفصل
مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهم وتنبيه او لعلك تقول ان
يجوز ان يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال الاول
من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء
متشابهة كالجسم الواحد ويمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه على
فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين يجب ان يكونا
متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الاخر شرطا في كون ذلك
المعقول معقولا او لا يكون كل واحد منهما بالانفراد معقولا لفقدان الشرط او لا يكون ذلك كل
كل واحد من القسمين بالانفراد معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلاثة اوجه الاول
ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك
ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما الا انما يكون المجتمع متعلق الهيئة بزيادة في المقدار او العدد او شكل
ما او بحد حادث في القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهية المتشابهة لها هف والثاني
ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد
فرضناه واحدا غير منقسم هف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان الحاصلين فلا يكون
شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم الاول
بقوله ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الاخر في استتمام التصور العقلي واشار الى
الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون
المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزءاه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل
وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول الجزئين
شرطا في معقوليته بل يكون منقسما معقولا وكل واحد من القسمين بالانفراد ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل
القسمة الى اجسام فقط ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاتها كالشكل او
كمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة
عما يقتضيه غيره وانها هف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا ولا الحالتان اللازم
من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة مقارنة صارت معقولة مع ما ليس

مدخلية في تميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة
فاذن هي ملابسة بعد لها او الى الحلول اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله و
كيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قد ليفا اقل منه بلا مخ فان احد الشيئين هو حافظ النوع المنقسم
ان كان متشابها فالصورة التي جردناها استشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او
نقصان واختصاص بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شي فيه
ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد الشيئين وان كان متشابها للقسمة فهو حافظ النوع
الصورة المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مستشاة بعد بهيئة غريبة من جمع
اذا اعتبر حصول الكل من الشيئين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصول
من انضمام احد الشيئين الى الاخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما
منه واختصاص بوضع لان التجزية لا تجزي بين متشابهين كلا يعرض الا للماديات فهي تقتضي و
ما لاحقة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف قوله ولما الصور الحسية والخيالية
فتفتقر بلا حفظ النفس اجزاءها خارجية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية لما ان تكون
رسمها ادراكها في ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم
وما يتصل بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا
احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان تلاحظ النفس اجزاءه المتباينة الوضع
مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة
ما وجهة لمحل اليسرى منها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع والضم كونهما على بعد محصور
بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنهما وتلك الملاحظة
تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام ليكون في شيء مادي و
الرسم هو الاثر الملاصق كالنقش وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرسم هو الختم
اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشمع الذي طبع عليه ولذلك سمي اللوح المدور
يختم به المداد رسما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك المحسوس
وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها وبطلان ما يظن
قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في
النفس الجزئية ليست بمجردة فكيف وقد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق
لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع
فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس بمتدرج في الحجة المذكورة
لان صحتها على مساط لا ينافي صحتها اذ ...ي عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة بعينها في اكثر ...

الصورة

الطابع

المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها
هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار هنا الحجة
التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية
جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان
الطبيعة انما تحصل موجودة ذات وضع بسبب الانطباع والنفس لا يجوز ان يكون ذات وضع البتة وقوله
فبيان ما ذكره لا يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا تقتضي كونها جسمانية
والجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الصورة العقلية
قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها كما قسم المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي
الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الذي يختص بهما الجن
المذكورين وهو ان ينقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات اما
يكون باضافة زوايد معنوية اليه فتلك الزوايد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة
فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة
كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت
عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان
كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض
الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي او غيره بالعوارض
الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله
انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى
فان المعنى الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها
حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة اجزاء الجسم الى
الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات لكان
غير الوجه الذي تشكل به او لامن قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو ان
يكون البسيط الذي كلامنا فيه هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان تقع
الوجه يخالف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب لتلك الصورة الكلية كالحيوان
بصورة كلية اخرى كالناطق يحصل بها صورة ثالثة كالانسان وليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى
اعني الحيوان فان المعنى الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان و
الفرس يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان فلا ينقسم الى معقولات صنفية
كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف

الى الحيوان او الانسان المشترمين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد
البسيط الذي استدل المنابه على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان
غير الوجه الذي تشكك به قبل هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل
واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجنسه العالي اولى بان يجعل البسيط الذي استدل
به لئلا يعرض شك من وجه **اشارة** انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته يريد بيان
ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدا بالاول فقوله كل
شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة
القريبة لان العقل يعقل بالمراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة
وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي تقتضي ان يكون العاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فلزم
ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان
تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلا لذلك الشيء هو حصول
ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره
معتبر والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان المعقولات
المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما تعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول
فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس لان الامكان العام يقع على
الامكانات البعيدة وعلى اتم المطابقة من غير ضرورة فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا
الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها واراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك
التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل
بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه
صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فيدل عليها قوله وذلك
عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلا لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم
بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول انه علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول
وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس
هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء وكل ما له
ان يعقل كون ذاته عاقلا لشيء فله ان يعقل ذاته فكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
قوله وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما
تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان شرط

لانه يعقل بالقوة صح

الا انه يقول صح

وهو قائم بالذات

سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما
انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني انه
معقول هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** فان كان مما يقوم بذاته فليس مانع له من جهته ان
المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته
فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره
في الفصل التالي لهذا الفصل **قوله** اللهم الا ان يكون ذاته ممنوعة في الوجود بمقارنة امور مانعة
عن ذلك من مادة او شيء آخر ان كان قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون
الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوعا بمقارنة المادة و
لواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور فقال ممنوعة الشيء ومنيته اي
ابليته وقوله او شيء آخر وان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت
قائمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها **قوله** فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع
عليها مقارنة الصور العقلية اياها فكان ذلك امكان عقله لذاته اي ان كانت حقيقته مسلمة
لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت
عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك
امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته
فتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته
عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال
الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام
وبيانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره
بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك
امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكلما
يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره
فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد فيه
لان حصوله فيه نفس المقارنة فيتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على
وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا
معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين
المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الجزء استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية

تقارن صح

لعاقل بالامكان وفي ضمن ذلك صح

بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال ما قولكم كل مجرد
يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو يحتاج الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري
تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية و
الخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه واما الاعتراض هنا عليه غير مناسب وكون ذات
الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفسها
ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من
المجردات ما لا يصح ان يعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظ
مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك
عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان
التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء
يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل
مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء
والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنته لشيء
واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه
اليه حاجة ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة
بان تكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن
وجوده قلنا لعله فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل والمحل للحال ومقارنة احد
الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان
العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر بالعكس
واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في
العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه
ثم قال وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من
صحة وجود نوع ثالث من المقارنة بعد النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب
ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية
المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه من انواع متساوية في الماهية لكن لا
يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج

بل هو مذكور في الفصل م
فايراده ص

[illegible]

ومقارنة المحل ص

[illegible]

الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول
الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية
كما بيناه فان الاول هو معقول الانسان والثاني هو الصورة المستقلة للانسان وهي تحتاج الى
محل وليس مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع
الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان
الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية
بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود
الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل
الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد وهم وتنبيه ولعلك تقول
ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب اليها
انها تعقل فقد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد منها بذاته
معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة
العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت
معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زايل والمقارنة
حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم قوله تجد ذلك
لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها انما تقارنها معان معقولة
ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر من الآخر ونسبتهما
غير مقارنة الصورة والمقصود واما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه
جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا
والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن
المعقولات حاصلة فيها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بمعقول
الآخر بسبب ذلك فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما
لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول في
العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلتان
فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا
عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا
فيه اي النفس العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صادف
قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط

فيها بل كانت حاصلة ص
اولى من الآخر ص

في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة التي في جوهر واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها اولى بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالمهية صارت بالمحلية اولى وللجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالمهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل البطوء لكونه جهة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يكون احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للاخرى وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر فيجب ماهيته وجب كونه معقولة فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال وان سلمنا الكون في ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها الآن لا وليس حاصلا من والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتها صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك بين الجميع فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يصح مقارنته ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والمراد ذلك اشار بقوله لكن الجنس الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع المعقول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد الشيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والاقسام الحيوانية عنده مدركة لما يحل منها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله بانه اعتراف بان تصور العاقل المعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع اللواحق الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه** اولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث تشخصه التي ينفصل بها عن الجزء من معناه في قوة عاقلة عند ما استدل بصحة مقارنة مهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة تعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها

عليها الشك من وجهين احدهما ان يقال المقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال ان لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات محفوفة بالاقتران بها لم يحتمل الحرق شيء منها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث تشخصه التي ينفصل بها عن من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها متعقلا لامر خارجي وقد ظهر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن المهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث تشخصه التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المذكور والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما جميعا **قوله** فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للمهية النوعية غير منفك عنها في حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للمهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فقط لان الشيء يجب ان يستعد اولا لقبول تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد المعقولات الاولى اما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فبطل ايضا لامتناع حصول الصفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب المهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ايضا ورجع الى الشق **قوله** ان هذا الاستعداد لتلك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كانت فقد سقط شكك اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله** وان كان انما يكتسب عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن باعتبار كونها مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال المحل والمعقول كان فيها ايضا مقارنة المهية المعقول

وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول من الثلثة وقوله فيكون يقتضي العطف على قوله يكتسب والمعنى ان المهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الاتصال في المثل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم الثاني فقوله فيكون جواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسب والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر وقوله او لم يكن له استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للمهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه الحق الى كون استعدادها لازما للمهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لمقارنة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان المهية المعنى الجنسي استعدادا لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لسؤال آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون المهية المعقولة عندكم كونها قايمة بذاتها غير مستعدة لحلها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة تقوم لوجوده محصل لا نفسه فان لم يكن لبعضها كالصاهل مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا وانحجب بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول لما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما يكون الانواع بالاقتضاء من الاستعداد مادامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها عن الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شيء من شانه

ان يصير صورة معقولة وهو قايم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جايز عليه التغير والتبديل فلا بين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزمها من ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب لها ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا للاسباب ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفوس وبقي الكلام في تحريكها تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس تنبيه لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذا الفصول من هذا القبيل ومعناه ظ اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث عنها من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للمجموع تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تتعاونان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل وتضيفه الى البدن بدلا

عما يتحلل وهي قوة لا تخ ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسقصات متداعية
الى الانفكاك ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان يجبرها على ترك التيام ابلى كما
سيجي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية دايما فعل ربقائها
بتلاحق الاشخاص لما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض
مزاجه فعلى سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه
فعلى سبيل التوالد جعلت نفس الاخير ذات قوة تحترز من المادة التي تحصلها
الغاذية ما يجعلها مادة تخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المحترزة للتوليد لا محالة
اقل من المقدار الواجب لتخص كامل اذ هي جزء من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات
قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المحترزة فيزيد بها مقاديرها
في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية
التامة انما تكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان كاملا ويكمله مع ذلك اذا
كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر
من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله ايصال الغذاء
بدلا لبدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية وقوله او ليكون مع ذلك زيادة في
النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى
غاية فعل المنمية قوله او ليحترز من ذلك فضل يصير مادة ومبدأ لشخص آخر اشارة الى
غاية فعل المولدة قوله وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود
الافعال على وجود القوى قوله اولها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة
للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثقل اشارة الى تقديم الغاذية على
الباقية لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على
الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية لكمال النشو لما كان النماء والتوليد
معا محوجين الى اكثر المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان النماء اهم لا يتعلق
بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء جعل النماء متقدما
على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان النماء
غير الاسمان فالنمو والسمن وان كان في شي واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن في اقطاره
مادة الغذاء اليه ويفترقان بان شيا منهما التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصد هل

الطبع

ويوافقه

الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو يختص بعضها والسمن يخالف احيانا فيها
احيانا والذبول مقابل للنمو والهزال الذي يقابل السمن قوله والثالثة القوة المولدة للمثل و
ينبعث بعد فعل القوتين مستخدما لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة
والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضا وهي
التي تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خادمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان
المولدة كما مر قوله لكن النامية تقف اولا والغاذية تبقى في اول الامر تقوى على تحصيل بدل
اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة اجزاء الرطبية فيها فتعمل المنمية فيما فضل عن الغذاء ثم يعجز عن
ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية المغذية للحرارة الغريزية
فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل فح يقف المنمية قوله ثم يقوى المولدة ملاوة فيقف ايضا
عند القريب من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فيقوى المولدة ملاوة اي حينا يتوقف
عند ملاوة من الدهر بفتح الميم وضمه وكسره اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن
ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شي يتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط
المفرط وصادفت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله ويبقى الغاذية عاملة
الى ان يعجز فيحل الاجل انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف
المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها اشارة
واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان نسبة الحركات المنسوبة الى النفس
الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركات الاختيارية هي التي
تصدر عن شي يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحيث لا رادة ترجح
احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها في النفس اكثر رضية تصدر عنه
الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان هذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن
الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما
في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوة المدركة وتنشعب الى شوق
نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايم في الشي اللذيذ والنافع ادراكا مطابقا او
غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشي
المكروه او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما ان المدبر

في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها
الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة
والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه
وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل
والترك اللذين يتساوي نسبتهما الى القادر عليهما ويليها القوة المنبثة في مبادي
العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها لساير المبادي كون الانسان المشتاق
العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي
المبادي القريبة للحركات وفعلها التشنج للعضل وارسالها ويتساوي الفعل والترك
بالنسبة اليها وقوله وطاعة لمبدا عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور وقوله منبعثا ومنقلبا
عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة وقوله تنبعث عنها قوة غضبية
دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري والنافع للحيوانيين اشارة الى قوة الشوق
المتوسط بين القوى المدركة والاجماع قوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة
المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادي القريبة التي تطيع هذه القوى فان المحركة
بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة في طلب
ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان يحركه واحد
بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع في موضع وهو تارك
له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمهروب منه
بالطبع مقصودا بالطبع بل فلا يكون ذلك الا بارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف
الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية يريد بيان كون الحركات المستديرة الفلكية
عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة و
الطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود
الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه و
واجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة
طالبة لحدود واوضاع تتركها وهاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يمكن ان يكون
طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن

المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وقوله الآمرة اشارة الى المبادي

ميل
مستدير طباعي لا من شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة مقدمة المعنى
الحسي المستلزم بجهة الارادة الحسية والمعنى العقلي المستلزم للارادة العقلية وكل معنى يحمل
على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد آدم او غير معتبر
كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما
ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة
بجزئي محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء زيد الحبيب مطلقا مثلا ارادة
عقلية اي متعلقة بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي
يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان
معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالتشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى
الذي يطلق على كثيرين ربما كان جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس اشارة الى
عدد كثير من الناس المتعينين والحكمان ظاهران اشارة حركة الجسم الاول بالارادة
ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان نفس الفلك التي
تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول
بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع
ساير انواع الحركات عليه ولم يتعرض لساير الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها اللذات
محرك فاذا الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار
له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالحركات القارة انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء
آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك الحركة هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من
الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو
بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كمالية المنسوبة الاولية هي تاديها الى الكمال الثاني فهو
ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية
واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل
فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولى بها الا الوضع وليس
بمعين موجود بل فرضي وليس بمعين فرضي يقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة عقلية غاية
الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيئا

لتنفس الحركة فانها ليست

الوضعية
يكون حصولها اولى من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا
على ما ذكرنا في النمط الثاني فليس اولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة
والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي
يطلبه بتلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض بفرضه الارادة وينحو اليه
بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به
عن سائر احاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي
واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم
الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع
معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا ينافي كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة
المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدا لحركته
الوضعية عقلية **قوله** وتحت هذا سر الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس
جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي تستكمل به نفسه
هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان المباشر للحركة ذو ارادة
عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي
من شانها ان تعقل ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان
يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر
التحريك لتكون ذا ارادة عقلية وتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك
مخالفا للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان
هنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في
اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السماء فهي صاحبة ارادة جزئية
او صاحبة ارادة كلية يتعلق بها السائر من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في
الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية نسبة النفس الى العقل فقال وانت اذا
طلبت الحق بالمجاهدة فرغ علاج لك سر واضح حتى والرابع في الفصل التاسع من النمط
العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الاجير.

في الحكمة المتعالية التي لها بعد الهيولى المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة
في موادها بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر
تنبيه الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يخصص بجزئي منه دون
اخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده يريد ان يبين ان نفس الفلك
التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والشارح الفاضل جعل مبدا
الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك
شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين
متباينتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة ينبعث عنها
صور جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات
بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحركها قوة كما في نفوسنا
وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى
المتن فقوله الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو برهان
عليه وقوله الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن
الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان
الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمريد من الحيوان للغذا
انما يريده ويتخيل له غذا جزئي فينبعث منه ارادة جسمانية جزئية وهناك يطلب الغذا
بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص جزئي لم يكرهه بل قام
مقامه فليس في ذلك دليل على انه كان ذلك متمثلا عنده هذا ازالة شك
يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذا مطلقا لا تناول غذا
بعينه وذلك لانه يتناول اي غذا وصله فارادته بذلك كلية لا نها الخوم ادكلي
ثم انه اذا احضره غذا ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة
الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذا
والحيوان انما يتخيل غذا جزئيا يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة
ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذا الذي يتذكره فيعزم على
طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذا اخر غيره بالتشخص قام مقام ما طلبه

لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء الى الحيوان والارادته وذلك لا يدل على ان كان
الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل لها حدود جزئية اياها
بقصد وربما كان ذلك التخيل منقطعا وربما كان متجددا الوجود نحو لما تجدد
الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التشخيص والجزئية في التخيل كما لا يمنع في
الحركة لما فرغ من بيان الحكم المذكور ذكر المقصد منه وهو الاستدلال بصدور الحركة
من الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة
تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها
الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث
عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك
الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سببا لقطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل
فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي
حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة فكما ان استمرار الحركات
لا يمنع تشخيصها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل
الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية قوله ولمثل هذا ما يخصص
الارادة بشيء جزئي حتى تكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص
جزئي لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادي الحركات
الجزئية لكم كليا في صدور ساير الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر
ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة
الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا توجب تخصصا جزئيا فلا بد ان يحتاج
في ذلك ايضا الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا
من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا ينبعث منه شوق
وارادة متعينان بعضها من التعين الوهمي فينبعث القوة المحركة للاحركات جزئية
نفيرهم مرادة لاجل المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن
ارائنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي
ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا

جعل م

ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء
جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء
الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه
الى مستحق فيصير هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو صدور
بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه
وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي
يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على
ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الشيء الجزئي قبل وجوده
يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج مبدا
لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا بعد الحصول في الخارج ولا
يلزم الدور ثم قال وايضا فلا قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا
ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا يجب في
الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها
وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وانه انما يخصص
ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان
يقتضي تخصيص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي
حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة
الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة تخصص بتخصص المحل والوقت ثم
اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل
حادثة جزئية فالكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو
محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول
اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية لما كانت
سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى
يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم
على حد من المسافة ما لم يوجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم

هذا الذي سوى ... تحصيل الفاعل ... المتوقف على ادراكه فانه ... حصول الجزئي في الخارج

في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود بل كان في
حد اخر قبله والحاصل انه يمتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن
تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لا يرجع الى الجسم الذي هو القابل بل
الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده يفنى تلك الارادة ويتجدد
غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجود
ارادة سببا لوصول يتاخر عنها فيستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار على
سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضمامه
اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز
ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس في
الجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على
وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا بتهيئ
الارادة وبناء على وجود
كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول
بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي
بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع
الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت ليس يصدر بزعم من العقل الفعال
مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب عام وهو ان العلة القابلة بانفرادها
يمتنع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حصول استعداد
في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم
على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل الفعال والنفس
المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا ناطقة تدركه فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين
ان النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو
التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها
وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفس ساوي باقي اعتراضاته يظهر مما مر عند
وتنبيه اما الشيء الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فنحن على بيانه بعد
ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون

للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه
ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنايم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما وتبديل حال اما
ملولها او الالم وصيما فان النايم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله سيما
في حال تكون بين النوم واليقظة او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير
كالضروري كمن يرى في منامه شيئا عجيبا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب والطلب
واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شيء وحفظ ذلك الشعور في
الذكر شيء وليس يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الاخرين قد ذكر ههنا ان
الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس
ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء اخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لاجله
غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها
وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد ببيانه
هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال
على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك
الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرضه للتشويق
على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز
ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم
ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا
وقد يكون تخيليا وقد ذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنايم
فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية يتمسكون بها متمسكين بمثالها ثم بين
غايات كل واحد منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنايم لو فعلوا
افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ
الشعور ثلاثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا
وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم
جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب
ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك علما او ظنا

والله اعلم تمت الطبيعيات
بحسن توفيقه تم
م م م

[illegible]
سنه ١٠٦٠

النمط الرابع

الذي ص

وكالجزء من ماهيتها تمامه

النمط الرابع في الوجود وعلله

الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود لا علة له وعلى الوجود المعلم بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود وذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال وان كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي ٤ يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن لم يعن بقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله ان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال عكس نقيضها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس لا فعاله لا لذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم واما

جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا وانه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس مع لواحق بحيث كاين ما ووضع ما معينين وح يمتنع ان يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة وحدة لا من حيث هو ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها ولا في الالفاظ واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج وانما اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مر كل منهما واشير اليهما وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاؤه من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته او تركته كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يحل منه ويحس والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا من المقصد بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء

حيوان او ص

او الاجزا في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان **تنبيه**
انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم او الحس لكان الحس والوهم يدخلان
في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه
الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن
مما يدخل في الحس والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات
ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلايقها **ش** لما نبه على
ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل
الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان
يكون محسوسا ونبه ايضا على ان المحسوسات علايق غير محسوسة ولا موهومة
وهي طبايع وصور الدرك بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس لطفا واما طبايعها فلا
يدرك باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلايقها هذه فان
ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون
محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق
فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما ينال به كل حق وجوده **ش** الحق ههنا اسم
فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة ويدل بالاشتراك
على معان منها الموجود في الاعيان مطلقا ومنها الموجود الدائم ومنها
حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا له
فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا
هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس لما كان
هو اثبات مبدا للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه
من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة
المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبدا
الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا
الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح
ظن انه الحق المبدا الاول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان

لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا
على ان الحس نفسه ليس
بمحسوس ولا بموهوم صح

كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها
مدركة بالوهم صح

للواقع م

ارجع فان الاشارة الحسية

الذي

البيان اقناعي وليس كذلك فانه حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة
ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن كل حكم ثبت من كل شيء على
كل حقيقة **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون
معلولا في وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة
المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة
اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها
وتلك العلة هي الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية **ش**
يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم
الى ما به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم الى ما يكون علة بمقارنة الذات
او بمباشرتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون علته هو الايجاد نفسه
او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو
الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية
والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد
منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون
كذلك واذ تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه
المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما
علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانهما والمادة والصورة تكون في الاجسام
المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه يكون المادة للصورة والخط
ليس بصورة له لانه نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل
للمثلث لانهما بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزءان له في الوجود والحد
شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى الى اخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على
الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة
قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعلة قوله وتلك هي الفاعلية بقوله

الى ما به الشيء بالقوة وهو المادة وهو

جسم

الذي

ليسا

او الغاية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل
فهي علة فاعلية بالنسبة الى ان الفاعلية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك
تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس
بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان
يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن
الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين
علل يفتقر الشيء اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشيء
في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهيته كالجنس والفصل وبين ساير العلل التي هي
العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية
علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع بينها لما ذكر العلل
وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل
الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية
بساير العلل وكيفية تعلق احدهما بالاخرى واعلم ان المعلولات ينقسم الى ما لا
مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد
في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده
والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر
هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة
والصورة والشيخ خص البحث بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة
للمهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة
وللمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته
واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق
الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واشار اليه بقوله او لجميعها وعلى التقديرين
انما يصير المادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة الجمع بين المادة والصورة
اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينها

ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية م

بخ صح

قوله والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة
ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من
الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ٨ ماهية
الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات ينقسم الى مبدع
والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول يوجد مقارنة لوجود
المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الاول يوجد متأخرة بوجودها عنه و
ان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها
فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه
والعلة انما يكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا
بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة
فمهية الغاية يكون علة لعلية وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من
ذلك دور وقول الشيخ ظ وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات
التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح
بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها
فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها
موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود المعلولات فاذن
تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا كلام
عنه الا ان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما لم
تقتض لذاتها شيئا كالاين مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء
فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها
بالقوة وشعورنا بها قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة**
ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود
العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق
ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة
بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير العلل عليها بالوجود فاذن ان كان

الثاني

في الوجود علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة
مما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه
من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود
في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته و
هو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يق انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل
ان قرن باعتبار ذاته مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته
صار واجبا وان لم يقرن بها شرط عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو
الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود
اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود يجب ذاته اقول يريد قسمة الموجود
الى الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق بذاته اي الثابت
الدايم بذاته والقيوم هو القايم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق
وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة** ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا
من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان
صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره
اقول يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن
اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني
بط لاستحالة ترجح احد الشيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول
حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني
وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى
استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او
غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير
واجبة ايض ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا **اقول** يريد اثبات واجب الوجود
لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب
واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او

شرط ه
لا حصول علة ولا ه

يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا
الثاني لانه ظ الفساد ولسبب اخر يذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان
يبين لزوم المط منه فتبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شيء خارج منها يجب هي به **قال** انه يمكن ان يقرر البرهان عليه
من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقول تقسيمات والشيخ قرر على الوجه الثاني
ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الاحاد
المتكثرة وكل واحد منها موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا
عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب **وقال**
ايض هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما
بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى
اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان المسبب لا بد من وجوده مع السبب
لو حصل القسم لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ
تساهل فيه ههنا اذ لم كان في عزمه ان يذكرها في اول النمط الخامس **واقول**
على هذا الكلام مواخذة لفظية وهو ان اسناد الشيء الى ما قبله بالزمان
مح لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يق ان هذا البيان موقوف على
بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة
لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني
علة لما يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا
الفاضل هو هذا المعنى **واما** الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على
ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يبحث في الابحاث المعنوية الى امثاله
شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها **اقول** يريد
ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها على وجه
ابسط فجعل الدعوى اعم مما ذكرنا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية
او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء
خارج **قوله** وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة و

فيه هذا الفصل وعلى الوجه الثاني
في الفصل الذي يليه والتقرير
على الوجه الاول صح

كيف تاتى هذا وانما تجب باحادها وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى القسمين احدهما
ماذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان تقتضى علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان
علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها فقوله اما ان
تقتضى علة هى الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل
شىء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم
الاول وجهان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول
بط لان نفس الشىء لا يكون علة لها والثانى بط لان علة الشىء يجب ان يكون
مقتضية له ووجود كل واحد من الاحاد ليس يقتضى الجملة واعلم ان حصول
الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل هناك مع الاجتماع هيئة
او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف
والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شىء آخر هو مبدأ فعل واستعداد
تام كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات والحاصل فى الاول هو شىء مع
شىء فقط وفى الثانى هو شىء لشىء مع شىء وفى الثالث هو شىء من شىء مع
شىء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد
والجملة والكل شىء واحد **قوله** واما ان تقتضى علة هى بعض الاحاد وليس بعض
الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى
بذلك هو بيان فساد القسم الثانى ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان
معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض
الذى هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية **قوله** واما ان تقتضى علة خارجة
عن الاحاد كلها وهو الباقى ومعناه ظ فنساد الاقسام المذكورة دل على صحة
هذا القسم **الشارح** كل علة جملة هى غير شىء من احادها فهى علة اولا للاحاد ثم
للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم يحتج اليها
بل ربما كان شىء ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق
اقول لما اثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهى محتاجة الى علة خارجة اراد
ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كا نسا وكا علة لواحد واحد من كل احاد

هى ان العلة الخارجة ثم

وهبنا

وجهنا بالخلف فرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل
غير محتاج اليها ايضا او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال
الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد ليس علة لجميع الاحاد لان ليس علة
لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس علة لجميع الاحاد ليس علة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان
المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة فى صدر الفصل
بكونها غير شىء من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت
جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا لاحادها افرادا كما قدمنا
اشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهى طرف لانها
ان كانت وسطا فهى طرف لانها ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة
سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى
علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة
فكانت واجبة غير ممكنة **فائدة** كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية
فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل
بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة
تنتهى الى واجب الوجود بذاته اقول لما فرغ من بيان المقدمات التى هى النتائج المطلوبة
فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان
لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضى احتياجها
الى علة خارجة عنها هى طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة
لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة والكلام فى جملة السلسلة والقسم
الثانى يقتضى اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب
كما مر فاذن كل سلسلة تنتهى الى واجب الوجود بذاته وهو المط وهذا تمام
البرهان الذى اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد
لكن على تقدير وجوده يلزم منه المط ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل
واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما

علة الجملة انما يبين بان تعلل بعض الاحاد م

معلولة اقول قد تبين تمام البحث م

اوغير متناهية م

اوغير متناهية م

بالقطع من سلسلة تامة م

اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشيا مختلفة باعيانها ومتفقة في امر مقوم لها فاما

ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد

وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي

يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض

لما تختلف به وهذا ايضا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما

تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر اقول هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد

واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك

الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك

والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق

في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في

امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيها احدهما ما تختلف به والثاني

ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين

او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من

جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق

والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف

وهو ممتنع لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشيا

كثيرة كما فرض في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم

الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما متخصصا واحدا لا غير فيكون

نوعه في شخصه وذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج من القسمة باعتبار

المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به

الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك

العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود متقوم

لهما من حيث هما موجودان وعارض للطبيعتين المختلفتين بالكلية او بالعكس ووجوده

ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا

الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما

اختلفا به من التشخص وما في الكتاب غني عن التطبيق اشارة قد يجوز ان يكون مهية الشي

سببا لصفة من صفاته وان يكون لصفة التي هي الوجود للشي انما هي بسبب مهيته التي

ليست من الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم بالوجود قبل الوجود

اقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشي سببا لصفة

من صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية للاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل

سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للتعجب ومثال كون صفة ما هي

الخاصة سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا

والفرق بين الوجود وبين ساير الصفات هيهنا ان ساير الصفات انما توجد بسبب

المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور ساير الصفات من المهية

وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شي منها والفاضل الشارح قد

اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء واوهام الحكماء باسرها

مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك

اللفظي بدلايل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شي واحد في

الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ثم عرض ذلك

ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لمهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب

مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لمهية غير وجوده تعالى

عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لمهية لزمه اما كون

ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب

ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشا هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك

فان الواقع بالتشكيك على اشيا مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع

العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء ووقوع الانسان

على اشخاصه بل بالاختلاف اما بالتقديم والتاخير ووقوع المتصل على المقدار

وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها او وقوع الواحد على ما لا ينقسم

اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف ووقوع

الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على

صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل

للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون صح

في الوجود والامتناع م

هي خاصة اخرى كون التعجب سببا للضاحكية

ومثال كون صفة ما هي العرض سببا للصفة

صح

العلة ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون مهية او جزء مهية لتلك الاشياء لان المهية لا تختلف ولا اجزاءها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا فاشتداد كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل واحد منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات الممكنات بل على وجودات تلك المهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم وانا نزد هذا فقد انحل اشكال هذا الفاضل بأسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد وانا اورد ههنا شبهة واشير الى وجوه الخلل لانها اقوى من شبهة التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان الواجب هي مهية قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي شيئا منها فالاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب ما عرفته مما مر واعتبر التنوير المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانواع وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحياة واستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالمهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفيه عدم سبب العروض على ان الحق

غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة صح

قد يشترك في لازم واحد صح

اما عروض المهية او لا عروضها او لا تقتضي صح

ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا يدرك حقيقته تعالى وعلى انا ندرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون فوطنا نعقل مهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات الخاصة التي هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الموجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة ولا يلزم من ادراك الوجود ادراك جميع الموجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد الخاص المخالف لسائر الوجودات لقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذي مقراطيس في الجزء الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض للمهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ومنها انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وح يكون التالي نفس المقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا ذهب الى ان التقدم هو التأثير لكن لم يجز تفسير

ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وح يكون كونها في الاعيان اعني وجودها
شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هف ثم قال وكما كانت
المهية قابلة للوجود مع انها غير مستقدمة بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من
غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للمهية ثبوتا في الخارج
دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها
والمهية لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان
الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من
شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس
باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض
فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا
اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان
المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة
لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال وذكر الشيخ في هذا الفصل ان
المهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود لانها
لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة
بل انما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب
ان عدم اعتبار الوجود مع المهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود
حال الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي محال فضلا عن ان يكون موثرة
فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا بيان
فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت
موجبة الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال الكلام هنا
الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وفي
ساير كتبه كان التنبيه على مزال القدام واجبا لئلا يتسلط عقايد المبتدئين باقتفا
اثره اشارة واجب الوجود المتعين هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان
على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة
لغيره لان الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع

الكون م

ان

ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون
لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون بنوا ع
وجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه
ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي
ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب
الوجود ح لا يخ من ان يكون اما لازما للتعين او عارضا له او معروضا له و
ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها مح والى هذا القسم اشار
بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين
ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما للتعين المقتضي لتعينه
مح لان التعين اما ان يكون مهية او صفة لمهية وعلى التقديرين يلزم من كون
الوجود لازما له كون الوجود بسبب المهية او بسبب صفتها الاخرى وقد تقرر
بطلان ذلك في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب
الوجود لازما للتعين كان الوجود لازما لمهية غيره او صفة وذلك مح ثم انه
بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا للتعين المقتضي لتعينه
اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود الواجب يقتضي الافتقار الى
سبب يقتضي العروض والتعين حتم ايضا لغيره فاذن يتضاعف الافتقار
الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم
اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المقتضي للغير عارضا للوجود بقوله
وان كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا مح لانه يقتضي
كون الواجب الوجود المتعين معلولا لعلة جعلته متعينا بذلك التعين واليه
اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن
ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث انه طبيعة عامة فاذن يكون عارضا
له من حيث هو طبيعة غير عامة وح لا يخ اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة
المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين
آخر خصصها الكلام عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان

واعلم انا قد بينا ان اللزوم الحقيقي الا اذا كان
الملزوم اخص منه علة له او معلولا مساويا للازم
او اخص منه او كانا معلولي علة وعلى تقدير
كون الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن
ان يكون علة له والافساد القسم الاول على
التقدير الاولين يكون معلولا وهو محال صح
الواجب م الاخرى

القسمان القسم الاول ان التعين المقدم قد عرض للوجود الواجب من حيث
هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها قد تخصصت بعين ذلك التعين المقدم وهو
مح لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه
اشار بقوله فان كان ذلك وما تعين به مهيته واحدا فتلك العلة علة
لخصوصية ما لذاته تجب وجوده وهذا مح ولفظة ذلك اشارة الى ما تعين
به مهيته الحاصلة المعروضة لذلك التعين وواحدا فتلك العلة اي علة التعين
المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المقدم
قد عرض للوجود من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر
سابق وهو مح لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المقدم المذكور والى
ذلك السابق وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور
لازما للوجود الواجب مع كونه لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا للغير و
هو ايضا مح لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله و
باقي الاقسام مح ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة التقسيم
الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من التقسيمين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون
واجب الوجود واحدا وهو المط والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين
الى قوله فان واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما
لوجود الواجب وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معه قسما ثانيا منها وهو
كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعين هكذا
وان كان واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا له اولى بان
يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا قد تم
فساد اقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله
وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرار التقسيم
الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام
مح ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن الكتاب والفاضل الشارح
ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين

المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب والمتعين
صح

اشار بقوله وان كان عرضه تعين او سابق فكلامنا في ذلك صح

الاولين صح

لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما صح

امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما
سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما
سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات اوردها على اثباتهما كذلك والحق
ان الوجوب كالامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت و
الانتفاء واحد بل نتكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي ولما
التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي
واحدة بل يجب اذا تكثرت ان تتكثر بامر يضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها
في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت
ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لان
تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث
تشترك في شيء ومن جهة يشترك في شيء فليست بتعينات وقوله انضمام التعين
الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان
الطبايع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول او بذواتها
كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية
ولان تكون خاصة تخصيصية فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك
بانضياف المتعينات اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين
بالغرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا
عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون عوارض
والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان نورد في
امثال ما لا يتعلق بها على طريقة المشي واما قوله والواجب يساوي الممكنات في
الوجود ويباينها بتعين فيتركب مهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض
للمهيات بالذات عروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا في العبارة على
ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه كما ظنه فائدة
اعلم من هذا ان الاشياء التي هي احد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى
وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة فلم

ولا اشتغال بذلك هنا لعدم النفع ولا اضرار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود صح

لمهيته يباين الوجود العارض صح

يكن مع الواحد منهما القوة القابلة لتاثير العلل وهي لم تتعين الا ان يكون في طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على كثيرين فيتعين كل واحد بعلة فلا يكون سواد ان ولا بياضان في نفس الامور اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل متغايرة واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك التشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفايدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الش ان هذه الفايدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا بين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا واذا اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته وهو المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها بل على ما هو خاص بمتماثلات نوعية منها يحتمله من شانها ان توجد في الخارج غير متخلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك سقط النقض الذي اورده الفاضل الش بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة تم **تذنيب** قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد يجب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقع على كثرة اقول هذه نتيجة لما مضى وافاد

تلك الطبيعة ... لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان صح

عارضا للمعنى المشترك ... التعين ... كانت صح

اعنى ل

بامر عارض انما يكثر ... على كل اشياء متماثلة ... المتماثلات صح

بقوله

بقوله يجب تعين ذاته ان التعين ليس زايدا على ذاته فان التعين انما يكون زايدا عند كون الذات مقولة على كثيرين **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء متقدمة المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصل متقدم المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء الآخر متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكم كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو بعينه فان الجزء ليس هو الكل وتقريره ما في الكتاب اي ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس وكل واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اقتضت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالمتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الش الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يستدعيه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم لذلك قال الشيخ لكان الواحد منها جزءا او كل واحد منها مستقدما **اقول** الهيولى في الكاينات الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة لذاتها الا ان اجزاءها كلها واجبة الوجود لذاتها مستغنية عن السبب الخارجي فذلك بان يكون معلولا لوجود ذلك الجزء يكون غير مركب **قال** وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها **اقول** المطلوب ههنا كون المركب ممكنا

... من الوجود

كصورة السرير وهو ... فحصل المركب صح

والانقسام ... ذات الشيء المركب صح

نشان

مشار

اجزاؤها واجبا بان الواجب ... ذلك المركب ... صح

فی ذاته وهو لیس بمتعلق بمسئلة التوحید والقول بانه مبنی علیه لا یخلو من تعسف ما
وذلک لفظ اشارة کل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم ذاته علی ما اعتبرنا قبل فالوجود غیر
مقوم له فی ماهیته ولا یجوز ان یکون لازما لذاته علی ما بان فبقی ان یکون عن غیره
الداخل فی مفهوم ذات الشیء اما جزء ماهیته بالقیاس الی ماهیته واما تمام ماهیته
بالقیاس الی اشخاصها علی ما اعتبرناه فی المنطق وکل ما لیس بداخل فی مفهوم ذات
الشیء فلیس بمقوم له فی ماهیته بل عارض من خارج فکل ما لا یدخل الوجود فی مفهوم
ذاته بان یکون جزء ماهیته او تمام ماهیته فالوجود غیر مقوم له فی ماهیته بل هو
عارض له ولا یجوز ان یکون معلولا لذاته علی ما بان فی قولنا الوجود لا یکون بسبب
الماهیة فاذن وجوده من غیره والمقصود ان الوجود داخل فی مفهوم ذات واجب
الوجود لا الوجود المشترک الذی لا یوجد الا فی العقل بل الوجود الخاص الذی هو
المبدأ الاول لجمیع الموجودات واذ لیس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم
ماهیته هی انیته تنبیه کل متعلق الوجود بالجسم المحسوس یجب به لا بذاته الجسم
المحسوس هو الاجسام النوعیة ومتعلق الوجود به ینقسم الی ما یتعلق وجوده به فقط
وهو معلول لانه اعنی کالابعاد الثابتة والی ما یتعلق وجوده به وبغیره وهو سایر الاعراض
الجسمانیة والاول یجب بالجسم المحسوس فقط والثانی یجب به وبغیره ولکن یصدق
علیه ان یقال یجب به لا بذاته لا بنا فی قولنا ویجب ایضا بغیره والمقصود ان الاعراض الجسمانیة
کلها ممکنة بذاتها واجبة بغیرها قوله وکل جسم هو متکثر بالقسمة الکمیة والقسمة المعنویة
الی هیولی وصورة والمقصود ان کل جسم ممکن وکبری القیاس قوله فواجب الوجود
لا ینقسم فی المعنی ولا فی الکم فیما سبق قوله وایضا فکل جسم محسوس فیتحد جسما اخر من
نوعه او من غیر نوعه الا باعتبار جسمیته وهذا برهان اخر علی ان کل جسم ممکن و
بیانه ان کل جسم نوعی فیتحد جسما اخر من نوعه ان کان ذلک الجسم عنصریا او
من غیر نوعه ان کان فلکیا نوعه فی شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسیا اما اذا اخذته
نوعا محصلا علی ما مرت الاشارة الیه فیتحد لکل جسم علی الاطلاق جسما اخر
من نوعه فمعنی قوله الا باعتبار جسمیته ناقض لمعنی الحیثیة فی قوله او من غیر نوعه
وتقدیر الکلام ان کل جسم نوعی فیتحد جسما اخر من نوعه ذلک او من نوعه

الاول ان یحمل جواهر کل متعلق الوجود
اعم من الاعراض والهیولی والصورة
الجسمیة والنوعیة والنفس لکن یکون الرهان
اشمل سمع

ماهیه

باعتبار جسمیته وهذه القضیة صغری البرهان وکبراه ما مر وهی ان کل ما تحتاج ذاته
من نوعه فهو معلول قوله فکل جسم محسوس وکل متعلق به معلول وهو الحاصل من
الفصل ویتبین منه ان الواجب لیس بجسم ولا متعلق به اشارة واجب الوجود لا یشارک
شیئا من الاشیاء فی ماهیة ذلک الشیء لان کل ماهیة لما سواه مقتضیة لامکان
الوجود واما الوجود فلیس بماهیة لشیء ولا جزء من ماهیة شیء اعنی الاشیاء التی لها
ماهیة لا یدخل الوجود فی مفهومها بل هو طار علیها فواجب الوجود لا یشارک شیئا
من الاشیاء فی معنی جنسی ولا نوعی فلا یحتاج اذن الی ان ینفصل عنه بمعنی فصلی او
عرضی بل هو منفصل بذاته یرید نفی الترکیب بحسب الماهیة عن الواجب فبین اولا انه
لا یشارک شیئا فی ماهیته لان ماهیة ما سواه لیس بالوجود بل مما یقتضی امکان الوجود
فقط وحقیقة الواجب هی الوجود الواجب ثم احترز عن ان ینتقض کلامه هذا بان
یقال ان الواجب من حیث هو وجود واجب یشارک الوجود الممکن فی الوجود فقال
واما الوجود فلیس بماهیة شیء ولا جزء من ماهیة شیء بل هو طار علی الاشیاء التی لها
ماهیة غیر الوجود وذلک لان وجودها غیر کونها فی الخارج فهو امر عارض لها
من حیث هی معقولة فاذن واجب الوجود لا یشارک شیئا من الاشیاء فی امر ذاتی
جنسیا کان او نوعیا فلا یحتاج الی ان ینفصل عن الاشیاء بمعنی فصلی ولا عرضی بل
هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراک فی امر ذاتی یکون اما بالفصول
او بالاعراض اما مع عدم الاشتراک فلا یکون الا بالذات واکثر اعتراضات
الفاضل الشارح علی ذلک منحلة بما ذکرهم فلا وجه لایرادها والاشتغال بجوابها
فان قیل ان الشیخ الرئیس فی الهیات الشفا افصال وجود الواجب عن
سایر الموجودات بامر زاید اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترک بین الواجب
والممکن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد
فی الاعتبار فقط والشیخ لا ینفی الاعتبارات عن الواجب والشیء لا یصیر بالاعتبار
عدم شیء له مرکبا وایضا الشیء المتحقق فی الخارج بذاته الی شیء غیر ذاته انما
یحتاج الحد الذی افصاله عما لا یتحقق فی الخارج لیس لها جنس ولا فصل
قال الفاضل هذا مبنی علی ان الحد لا یحصل الا من الجنس والفصل وقد
الشارح م

رك

علی وجه تام

بذاته لا یحتاج فی انفصاله عما لا یتحقق فی الخارج
عن متحقق اخر مثله قوله فذاته لیس لها حد م

بيّنا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود هنا انما كان نفي التركيب الحد
الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود نفي التركيب
الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة
قد لا توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط توجد لها
لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها انها لا يقصر عن التعريف
بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا
حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس كلازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته
بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام الحد **وهم وتنبيه** ربما
ظن ان معنى الوجود لا في الموضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا
خطأ لان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل
وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه
موجود بالفعل اصلا فضلا من كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم و
تشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كالمشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقته
انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة
واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع
فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يحمل على زيد كالجنس
ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود
الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات
المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا للشيء فان الموجود لما لم يكن
من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزء الجوهر
فيصير مقوما ولا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة
في موضوع ؛ هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم
العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **تنبيه** ما الضد يقع عند الجمهور على مساو في القوة
ممانع وكل ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب الوجود فلا ضد
للاول من هذا الوجه ويقال ضد الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان

التعريف

يمكن انه

في قابلة البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له
بوجه وهو غني عن الشرح **تنبيه** الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا
حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي ؛ الند المثل والنظير والباقي ظاهر
اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد
والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته
معقول لذاته ؛ يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم
بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم فقدم تفسير القيوم بريء عن العلائق اي
من جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والادراك لما
يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف
وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى
الاولى وما بعدها من المواد الوجودية والمواد العقلية كالماهيات وعن غيرها
مما يجعل الذات بحال زائدة اي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها
محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظ وقد احاله على ما تبين في النمط الثالث
تنبيه تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى
تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود
من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى
مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى
يتبين لهم انه الحق اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد
اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه ؛ المتكلمون يستدلون
بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته
واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك
وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون
من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود
وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر الى الوجوب والامكان على

يلزم م

اثبات علم الباري

معقول الذات

صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اجل البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلق علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية اعني مرتبة الاستدلال بالايات ولا نفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقتين ولما كان طريقته قوما اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق ملازم الصدق

النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما قرر في الفصل الاول وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سيشير فيما بعد **وهم** انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمي به العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء اخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقيام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد اخر والى ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه من الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث فقد استغنى عنه حتى ان فقد الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز منهم على ذلك اشياء اه

الافاق

النمط الخامس

من هذا النمط صح

وقوام البناء

عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان مفتقرا الى صح

بعد فناء الفاعل كالبناء

مشاهدة بقاء الفعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو محال والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده ولو كان لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقوله فقال الفاضل الشارح وانما قال قد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك لانهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى الاعراض الغير الباقية ويوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عندهم انما احتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى الاستدلال الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى الاستدلال الثاني **تنبيه** يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخل فيه بالعرض دخولا عرضيا لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والنتيجة مقارن لذلك البعض بالعرض المعنى المتعلق بالفاعل وانا استعملت لفظ المحدث بذلك قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخصيص **قوله** فنقول اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له مفعول ولا ننتهي الى ان كان اصلهما محمولا عليه بنحو مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثله الى ان يراد فيه موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من الشيء و

احتياج

تنبيه

مباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بالطبع او تولدا او غير ذلك او بشيء من
مقابلات هذه فلسنا نلتفت الان الى ذلك على ان الحق ان هذه الامور زائدة
على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل
على هذه المساواة انه لو قال قايل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن او زيادة
ينتقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم اما النقض فلانه لو كان مفهوم
الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرير فلانه لو كان مفهوم الفعل هو
فعل بالاختيار فاذا فعل بالاختيار كانه قال انسان حيوان ناطق معناه انا نعبر ههنا — قال م
عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الاخر مساويا حتى يكون
كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس
او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت
بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث بزيادة تخصيصه
معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان
المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث
بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك
ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد كان
للجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث
الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه
والحدوث بهما ثم اخر التخصيصات ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار
او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون
الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء
يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث
واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه مساو
للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان
هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات لكان انضمام مقابلها الى ذلك البعض
اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا
للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي في

ليست بداخلة في مفهوم الفعل
واستدل عليه بان مفهوم الفعل
لو كان مشتملا على بعض تلك
الزيادات
ص

والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا وكون الثاني متناقضا ويصرحون
فان معنى لا لزام ذلك عليهم قال ولا انصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون
النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للترطيب والمرجع في امثال هذه المباحث الى
أقول ص — الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلناه ليس هذا البحث خاصا بلغة دون
لغة ولكن لكل لم يشع الشيخ على اصل الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف
دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا منبها على ان المقصود هو المعنى المشترك
بينها ولما كان الفعل منها كالنص دل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع
شيء آخر ص — كانهما اشملا لاعتبار في وضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون
عن العرف لادعائهم ان نصوص الشرع واهل اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم
بانه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم
باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص لم يكن للشيخ عليهم
سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون
كلامهم ص — للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل للبرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في
توقوا اول البرد وتلقوا اخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر
وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك
فانها اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر
فالمانع ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان
دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التقصير
على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه
قوله فاذا كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل فليس يفهم ذلك
في غرضنا فقيل في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه
صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول بما
اما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا بجعل جاعل
اذ هذا الوجود لمثل هذا الجايز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون
تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب واما وجود لما يجب

الوجود

ان يسبق وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى المفعول هو حصول وجود او
بعد العدم من حيث ما سبق كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض
المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع
في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود
بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود
بعد العدم ليس متعلقا ايضا به لانه في نفسه واجب لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات
يلحقها اوصاف تجب بماهيتها لذواتها لا لشيء اخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو
الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو
اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني
وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما
هو وقد ذكر الفاضل الشارح البحث ههنا يجب اما التعيين للشيء المحتاج الى الفاعل او
لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ويحتملهما الا ان حمله على الاول اولى
قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو
بط لان الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج
فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها
لكنها غير متعلقة بالمتن **تكملة واشارة** فالان لنعتبر انه باي الامرين يتعلق فنقول
ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد القسمين
احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان
هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته
من حيث المفهوم او بمنع شيء من خارج واما مسبوق بالعدم فليس له الا وجه
واحد وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق
بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان
ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص
الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم
بحسب وجوده بهذه الصفة دايمة الحمل على المعلولات لا يرتفع حال الحدوث فقط

بعينه ولكن لم اعرض نفسه لكن هذا التعلق فيما ان هذا التعلق هو بسبب الوجوب لا غير لازم

فهذا التعلق كاين دايما وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود
انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل
يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم هو لكونه
ممكنا لذاته واجبا لغيره ويتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان
بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين
اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان يتسلح الى
غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دايما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب
بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم لا
ان يمنع مانع فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد حمل
عليهما التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما
اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات و
للاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم وقد يمكن ان
يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان
لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالفيض الواجب
بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير
ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك
لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا
بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجوب الذي
كونه واجبا بالغير فاذا ثبت هذا بقي ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دايما
لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق المنفك
كاين دايما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده
وليست خاصة بحال التحدد فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله هذا
تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه
ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك لانه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك العدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة

شيء من خارج المفهوم صح

بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ما هو كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دايما صح

هي الحدوث ام لا والدايم هل يفتقر الى موثر ام لا فهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الحاجة
بالغير ينقسم الى الدايم والى غير الدايم ليس الا ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى
الموثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المط اقول اما قوله لا حاجة الى
بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا منازع فيه فليس بصحيح لان
منشا الخلاف هو ان المفعول في اى شى يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه
يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى
انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترض به
هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل الثاني
انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل
ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل
في الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل
لذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب
بالغير سواء كان دايما او غير دايم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا
مط الشيخ اما البحث عن علة الحاجة الامكان ام هو الحدوث فليس بنبيل في هذا
الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع
اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بد كما صرح به في اخر الفصل ولو كان هي
الامكان ام هي الحدوث فليس بنبيل في هذا الموضع لا هي علة الحاجة فلذلك
لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدايم هل يفتقر الى موثر
ام لا فليس بحق ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدايم وان علة التعلق
بالغير هو الوجوب بالغير فالدايم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا
وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين
الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه
ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل
بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا
على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على

جميع اوقات هذا م

اهو م

وكان الممكن غير موجود
وغير متعلق بالفاعل لم
يكن بنافع لم صح

ان كون الشيء ازليا ينافي استناده الى القادر المختار ولا ينافي استناده الى العلة
الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا
صلح من غير تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا ام
غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدثه وان محدثه يجب ان
يكون مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو بط بما ذكروه اولا فظهر
انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما
القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة
قايلون بذلك صريحا واما ايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدا
الاول قدماء ثمانية سموها صفات المبدا الاول ثم بين ان يجعلوا الواجب لذاته
تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا الشيء ان احترزوا
عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم من ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي
العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى
الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي
يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام
في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا
لفاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدا
الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا
وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان
قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين
من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية على ما يجي
بيانه تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين
التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل
لا يثبت مع البعد ومثل هذا القبل ايضا يتجدد بعده بعد قبليه باطله وليس تلك
القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع

فعلا ر

وم

لم يكن فيه م

بعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال
الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتالف من غير منقسمات، فيريد بيان ان
كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان
الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن بعدية
هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على
الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منهما معا بل قبل يزول قبليته
عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل
فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك
شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز ان
يفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته قبل
هذا الحادث فيكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات
متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات
متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل
لا يتالف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير
قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب وهذا ما في الكتاب واعلم
ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل ويشير
في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك رسم احد الفصلين بالتنبيه والآخر
بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه
اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود
الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء
الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء
قد يكون قبل شيء فقبليته بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك
الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء
آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر فاذن
ثبوت هذين المعنيين دال على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما

بكون صح

فيكون ابتداء حركته صح

بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان صح

لحوق نظائر اقسام القبلية والبعدية بهما انهما اللتان لا يوجدان معا ايضا ليس بمميز حقيقي
لان المع يجري مجرى ما في معاني المضايفة لكن لما كان الزمان معروضا لم يلتفت الى
ذلك والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا توجدان الا في العقل
لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف
توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل للشيء يدل على وجود معروضهما الذي
هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود
زمان يقارنه واذا تقررت هذه المقدمة فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه
القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجودة الى غير نهاية
اخرى وتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته
ويلحق ما سواه ما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات
المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان
اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية
اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع
ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا
في الخارج ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم
اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا فيصح ثبوت
ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل
فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث على
وجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق
بان الزمان متقض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له
عن زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد
لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كان متساوية في الماهية استحال اختصاص
بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر
بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية
وبعدية لا يوجدان معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغاير ما يقتضي تجويز

الابتداء

هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا معا صح

مع

كونا العدم قبل وجود الحادث من غير زمان تغليس بما قال وايضا ان قبل في
الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يكون مع القول بكون كل جزء من الزمان
مسبوقا بجزء اخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي
الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر
عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد وان سلمنا
ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة له مغايرة لذاتها
فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الامس فوقع
بعده الشيء وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه انه لم يوجد حين
كان امس فلفظة كان شعرة بمعنى زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان
اخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان وقوع الزمان في
زمان اخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال لا انفصال والتجدد
ذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر
قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء
ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل نفس عدم الاستقرار الذي هو حقيقة
الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار الا الشيء اخر
وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بتصور عدم الاستقرار منها
له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا
اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهومهما
يشمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى قران معنى
التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير
المعية بالزمان اعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى
يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان بمعنى ذلك الشيء والاخرى يقتضي
نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك
لا يحتاج في الاولى الى زمان مغاير للموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه

وعلى معنى التاخر بالاضافة بحسبنا ضر

اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغير
حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذا متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا
ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير
فان بعينه قد يكون ابعد وقد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان
وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
يريد بيان مهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين يبتني عليهما وجود ما في
الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء
يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا
الاتصال الذي متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه و مثل
هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك و
البيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا
بزمان فكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان اخر قبله فيلزم
يلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا
يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات وما يتبين في النمط السادس
فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية هذا
الاتصال يحتمل كما مضى بيانه فهو متقدر له الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير
اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تعينها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه
فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة لان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها
وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه ثم
اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا فيوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود
والحركة تتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدمة وبعضها متاخرة بازاء تقدم اجزاء
المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من
المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر
اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره هاهنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وانت

قبلا

التقدير

تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في
المتقدم من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم
والمتاخر من المسافة معا فيكون المتقدم والمتاخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هي
الحركة ليس من جهة ما هي المسافة ويكون ذلك معدودا بالحركة فان الحركة باجزائها يعد
المتقدم والمتاخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها
مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد
الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان
تحديدا بالدور هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي
من ايراده هذه النكتة لا غير اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن
الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا
قيل في المح انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه
غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذا ان هذا الامكان
غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع
بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع يريد بيان
كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده
اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول مح والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل
وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المح غير مقدور
عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه
والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له
بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا
الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده
كما ان البياض ممكن ان يوجد او بالقياس الى مصيره شيئا آخر كما ان الجسم يمكن ان
يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور
الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه
امكان وموضوع وذلك الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث

والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة

قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث
وجهة هي قوة وجود
الموضع موضوعا بالقياس الى الامكان م

مانعه ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه ان كان صورة هذا تقرير الكتاب واعلم ان كل
امكان فهو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات
كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس
لم الى وجود شيء آخر او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما ان الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او م
يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى
موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فيكون
للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة
او مع مادة كما ان البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم
هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل
وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا
علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا
لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق
بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه
لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف
فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له
وقد فرض غير عارض لشيء هف فقد تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون
محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان
ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او
صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات
هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فتبقى هذه الموجودات
ذات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الحادث
من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان
الممكنات في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم
بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب
لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج

والموصوف ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه
الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا
الموضع لنزول الاشكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح
الشي قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه
موصوف بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته المعارضة بالممتنعات
المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط منشاؤه عدم التميز بين الاعتبارات
العقلية والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا
والاول باطل لكونه وصفا لغيره والثاني باطل لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان
امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث
تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج
والمتعلقة بذلك يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه
قايما بالعقل موجود في الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع
الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو
وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات
العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات
في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل كونها
موجودة من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا
فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في
غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده
حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع
من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون
كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن
وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير و
اما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين و لكن
يكفيه ثبوتهما في العقل لا يجب من ذلك ثبوتهما عليه في الخارج لكنه من حيث

بالامكان م

الشيء

فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين صح

له موضوعه الثابت في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي كل منهما موضوعا
موجودا في الخارج كما مضى في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا
بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة مع
انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكان عند تعلقها
بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهيتها المجردة عن الوجود والعدم
في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع للامكان بهذا الاعتبار كعرض
في موضوع وهو ايضا صفة لموجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه
واما قوله لو قبل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له
مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حال
الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل
ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها
والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما
اقتضى بعدها واما الكبرى فلما مر فالجواب ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا
فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه
انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك لا يتم الا بتعلق شرائط
بسببها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الطبيعي
على بيانه تنبيه الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية
والمكانية وانما احتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا
في الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتي للحكماء ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي
مبنيا على تحقيق التاخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متاخرا عن
لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ تحقيق
معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تاخر الشيء عن غيره
يقال بالحقيقة على ما حقق في الفلسفة الاولى لاحدها بالزمان والثاني بالرتبة
او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع

[illegible] ان يكون هو المتقدم اللاحق عليه م

والخامس للمعلولية والاجزاء ان تشتركان في معنى واحد وهو التاخر بالذات والمعنى
المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى امر في تحققه ولا يكون ذلك الامر الى ذلك الشيء
فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك
هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول
بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن
من المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان
ارتفاع المعلول يكون تابعا فمعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع
يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر
اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقع للمعنى المشترك بالتاخر بالطبع
يخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل بحركة
المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر بالذات
صريحا على القسم الاخر وهو تاخر الشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع
بالعلية وهذا التاخر الملقى بمعنى الذاتي المعنى المشترك هو تاخر حقيقي واما
فليس بحقيقي لان المتاخر بالزمان او بالمرتبة الوضع او بالشرف يمكن ان يصير
بالفرض متقدما وهو كان المقتضى لتاخره هو امر عارض لذاته واما المتاخر
بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضى لتاخره هو ذاته لا غير
ولهذا خصه الشيخ بانما الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب
ان يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون
في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ
على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو
قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا **قوله** وذلك اذا كان وجود هذا
من اخر ووجود الاخر ليس عنه فالمستحق هذا الوجود اولا الاخر حصل له الوجود
ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس بتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر

عملها م

حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى صح

الشفا كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات صح

في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا على الاخر وهو
بيان المتاخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا
كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود
المتقدم ليس عن المتاخر فالمستحق المتاخر الوجود ووصل فيه الوجود بل يصل اليه
الوجود لا من المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم و
ذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده
والمعلول ليس متوسطا بين ذات العلة ووجودها ولست ادري هذا التفصيل مطابقا
لالفاظ الكتاب **قوله** وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك
المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي وان كانا في الزمان معا هذه
بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل
الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة
فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو انها المؤثر فيه وهذا انكر ادخال
الفائدة وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره وحل قول الشيخ
الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل
التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا لذلك ~~ونسبه الى المجاز~~ واقول تقدم الشيء الذي
منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض
من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن
التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود
هذا التقدم **قوله** ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا
من غيره قبل ما له من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد
او لا يكون له وجود لو انفرد بل عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له
وجود وهو الحدوث الذاتي لما فرغ من بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود
وهو اثبات الحدوث للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته
مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل ما له بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حاله
بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون له بالذات

اما او المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس بتوسط المتاخر بينه وبين علته صح

لان وجود الحصول الا للمتقدم شيئان لا على نصل الحصول منها اليه وكذا الوجود على يدل على منشا الوجود وانه الحصول في جهة لو رجع الى الوجود على ... الا ان الكلام تقدير الكلام ان المتقدم لا يتوسط بين الوجود والعلة والوجود ... الى قوله الى الوجود على ما جاء الحصول معنى له آخر غيره ونسبه الى الركاكة م

الا يكون له الوجود م

الذاتي م

4

بحب الغير واما ارتفاع الحال التي بحب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحب الذات
والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحب الخارج و
اما بحب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد
عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما
ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فيحال له بحب الغير فاذن وجوده مسبوق
اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق
الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع
فاذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال في قول
الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالا نفراد
اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان
ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون للانفراد انفرادا
والجواب عنه ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت
باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر معها شيء
لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين الشيئين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع
وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم و
اما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظ لا
يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليس بمعنى العدول حتى
يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان النفي لا
يعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس مع معنى الوجود لو
انفردت ماهيته وتقدير النفي ان تجرد تلك المهية عن اعتبار الوجود يكون
لها قبل وجودها بالذات تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي
على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور يحتاج
الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الاكة
حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب والمعاون حاجة

النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف والداعي حاجة الاكل
الى الجوع او زوال المانع حاجة الغسال الى زوال الدجن يريد ان يبين على ان
المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة
لجميع ما يحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى ثم قسم تلك الامور وقسمها
الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج منها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة
لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا تحصل
موجودة وكذلك الحال التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا
ارادية والحالة التي يكون العلل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك
اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل
فقد ذكر منه ستة اصناف ويمكن ان يشمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور
يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا يضاف الى الفاعل
من العلية او شيئا لا يضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها
كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات يضاف اليها كالمعاون او وصف لها
كالداعي والشيء الذي لا يضاف اليها المحل لفعلها كالمادة واما ليس محل لفعلها
كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله كالوقت حاجة الادمي الى الصيف اي
حاجة متخذ الادم وهو منسوبا الى جمع الادم والادم جمع على ادم كافيق وافق
وهو الجلد الذي لم يتم دباغته وجمع ايضا على ادمة كرغيف وارغفة والمنسوب
اليه الادمي بفتح الالف والدال واما الادمي بمد الالف وكسر الدال والزمان
ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة
فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون في الحادث وهو في جميع
الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة الغسال الى
زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع اعترض
الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة
والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما لها مدخل
في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها من التاثير

الابهام

لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم متقيد بوجود
شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله
كما في عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على
الاطلاق فيصير جزءا من المفهوم عن علة التامة ان كان ذلك المفهوم
مركبا في العقل قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي
بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا
لما ذكر الامور التي يتم بها عليه العلة وهي ما يتعلق بوجود المعلول بجملتها ذكر ان
عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية
بالفعل وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء مسوق من
خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول
على وجود الحالة المذكورة واذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك
وجب وجود المعلول وان لم يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازائه
ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته
علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على
وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها
وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا
او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز ان يكون شيء تتشابه
الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا الشكل
بيان لم يتقدم عدمه فلا مضايقة بعد ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون
علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا اخر وهي متشابهة الحال في كل شيء لا
يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد عنها دائما وانما قال لم
يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان المقصود
ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود
وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة يمتنع ان يكون
لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك

اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر ههنا عن الدوام بالسرمد
لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى
بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات
الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة ان لم يتقدم عليه
علم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان
المقصود من المحوث تنبيه الابداع هو ان هذا تفسير لفظة الابداع بحسب
الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن
متوسط فهذا انذار كما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان
ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن
مسبوقا بعدم وتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون
من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان
الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط قوله والابداع اعلى
رتبة من التكوين والاحداث ا التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي
والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني فكل واحد منهما يقابل الابداع
من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا
يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخر فاذن
التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى
رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه
واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه
صار اولى بشيء وسبب وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا البيان و
يفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصص عن ذلك الشيء اما ان يقع
وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل يحصل في حد الامكان عنه اذ لا وجه لان
عنه فيعود الحال في طلب سببا للترجح جذعا ولا يتقف فالحق انه يجب عنه الحادث
لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجيح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر
الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولى وان كان قد يمكن للعقل اي يكفي

بعضها الى بعض ثم اومى الى
ان مثل هذا المعلول يكون بمحمه
متعولا فان لم يطلق لفظة
المفعول عليه بسبب م

مشاع

للعقل ان يذهل عنه فيفزع الى ضرب من البيان كما الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين وبين
اللتين لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليها والى غير ذلك
مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك المرجح عن تلك
العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع وجود
مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا
ولم ينته الى حد يقف بل يؤدي الى الاشتغال بعد كل سبب الى سبب لا الى نهاية ويلزم
منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو خلف فاذن صدور المعلول مع الترجيح
عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول
عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة
في عليتها وانما وسم الفصل بالتذكرة والاشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج
الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى
حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم
من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا
على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة
ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي
المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه فان فرضنا عاد — من لوازمه ص
الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه
موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو — الآخر ص
منقسم الحقيقة يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد
الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل
بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان
يقول مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي
عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن
المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد
فرضناه واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح

قال لا فرق ان الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا
من لوازمه عاد الكلام من رأس ولم يتفق فيهما اذن من مقوماته وفي بعض
النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه ولزم
منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية استلزام
ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون سبب حيثية الاستلزام
غير خارج من ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب
اما في ماهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفرقه
والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى المادة وصورته والثاني كما في العقل الاول
بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في
الجسم المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة
يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي ولكن بالبعض بتوسط البعض وانما قال منقسم
الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما لوجود
او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه
اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا
هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك
في ان مفهوم السلب سلب تلك الاشياء عنه والاتصاف بتلك الاشياء وقبوله لتلك
الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا
واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء
واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق الا عند وجود شيئين واحد
لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء
فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء وباعتبارات مختلفة
عن الاشياء الكثيرة ص — وصدور الاشياء الكثيرة ليس كذلك وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب و
ثبوت ص — مسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر
الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول لا الى قابل وشيء يوجد

المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل
فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون بحال
لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء الذي يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة
والا لامتنع اسناد جميع المعلولات الى مبدا واحد لا يوجب الصدور ايضا لا يتحقق
الا بعد تحقق شيء واحد هو العلة لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على
الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك
الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون
حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول
فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة
كما مر **اوهام وتنبيهات** قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه
لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت
قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما وقال آخرون بل
هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته غير معلول بل
لكن صنعته معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة
ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل ذلك او
من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب
اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عند
منها واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر هو موجود لنفسه واجب لذاته ام هو
واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين
بانه هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه غير ذلك فالفرقة
الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها ونضدها
والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات
والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط وجوب

عن الشيء صح

يصدر عنه وشيء صادر صح

الذي صح

الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية
ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية
ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع
كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله
تعالى لا احب الافلين في قصة ابراهيم عم حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب
لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات
ليست واجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة
والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها
هيولى مجردة عن الصور ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجرام ام اجسام
اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة بالنوع
وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ماء او بخار او هواء او
غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة
واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة
فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة
هيولى وزمان وخلاء ونفس واله واما القائلون بان المادة ليست بواجبة و
ان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشر يعبرون
عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكيره
البرهان على ان واجب الوجود واحد **قوله** ومنهم من اتفق على ان واجب الوجود
واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدا واراد
وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى في الماضي لانهاية
لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له
من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة
لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال
توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع
اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد

وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر
الواحد واما القائلون بانها
فوق واحد فهم من جملة القائلين
بالهيولى المجردة
صح

ما لا نهاية له ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من
قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء
آخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهؤلاء هؤلاء لما فرغ من ذكر اقوال القائلين
بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على
ذلك افترقوا فرقتين فذهبت احديهما الى ان ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا
بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب الوجود لم يزل غير موجد
لشيء ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك
للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهب اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب
كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن تكون لما
لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي وان لم
يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء على ان
الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة
بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه
متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة
غير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون
حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد
الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينتقص والى هذه الحجة
اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا
نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت الذي
حدث فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا
بحسب الاقوال المذكورة فيما الى قائل بثبوت المخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك
الوقت او للفاعل او لشيء غيرهما والى قائل بنفي المخصص وبالحقيقة لا فرق بين
المخصص وبين مشيئة بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى
فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصيص غير
الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون

مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون و كثير من سائر المليين والعامة ان بعض ما عداه صح

كتسم

بخصصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة ما
الى العالم وفرقة قالوا بخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب ويجعل حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم
البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من الحجر
عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل
وهو لا يسال عما يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب اسناده الى علة غير الفاعل
بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص و
مثلوا في ذلك بعطشان بحضرة الماء في انائين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه
فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الا شعري
ومن يجري مجراهم وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال
بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله ولا يسال عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء
هؤلاء قوله وبازاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب
الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم يتميز في
العدم الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئا او لا الاشياء ان لا توجد عنه اصلا
وحال بخلافها لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء و
بناء بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله
الاولية لم لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت
فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما اذا كانت فاعليته ممكنة احتاج
في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك
واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غيره كما لكونه
قادرا وفاعلا وعالما ويعني بالجملة الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه
آخرا واولا وظاهرا وباطنا وهي لا يمكن ان تكون واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر
بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال
يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون لا صفة
الفعل اولى بالقياس اليها الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل

اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان
يفعل فيه من الباقيه قوله ولا يجوز ان تنبعث ارادة متجددة الا لداع ولا ان تنبعث
جزافا وكذلك لا يجوز ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تنبعث ارادة
لحال تجددت وحال ما تجدد كحال ما يهمله التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت
حال ما لم يتجدد شي حالها واحدة مستمرة على نهج واحد وسوا جعلت التجدد لامر تيسر او
لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر ومعين او غير ذلك مما عدا او كقبح كان ن
يكون له لو كان قد زال او عائق او غير ذلك كان فزال لما كان الفاعل المختار عند
المتكلمين هو الذي يتساوي معقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا
الى اثبات شي بسبب يخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك
الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغيرهم ابانة على عله
عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد فان يتبع امرا
متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها
بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما ممتنعان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة
معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل كان
مبداه شوقا تخيليا من غير ان يتضمنه فكر كالعبث باللحية او طبيعة كالتنفس او مزاج
كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث
يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه هنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به ن
للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم فيه الثنا زم
للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا
يجوز ان يحدث شي من شرايط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء
كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشي المتجدد انما
يكون كحال الفعل المتجدد الذي كان حسنا فيه كما يحتاج الفعل الى ذلك الشي في
تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشي الى تجدد امر اخر ويتم امادفعه وهو باطل
ولما اشتبا قبل شي وهو القول بحوادث لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول
بالارادة القديمة وبان الارادة غير زايدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد

كانت حال ما لم يتجدد شي حالها واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي ان لا يصدر
الفعل عن الفاعل اصلا في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون واما صدوره ص
بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شي غير الفعل اصلا مع قولهم اما بكون بعض
الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ
عن ابطال القول بتجدد شي وابطال القول بان لا يتجدد شي اشار الى ان هذين
القولين ايضا يتجدد فقال وسوا جعلت التجدد لامر تيسر كحسن من الفعل وقتا ما قوله
يتيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات وسمين يعني صيرورة الفعل متاتيا بعد
كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كقبح كان
فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عنده وقت الامكان او غير ذلك
بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شي ما وقد ابطلناه قوله قالوا فان
كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود هو كون المعلول
مسبوقا بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الانصاف
ضعفه على انه قايم في كل حال لم يترجح حال اولى بايجاب السبق منه في حال واما
كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دايم
الوجود بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب
الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى
ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما
يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار ان يكون مسبوقا بالعدم و
مما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان
الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل
الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف وهو مع ذلك حاصل في كل حال
سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من
غير مخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك
هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط

على فساده وبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دايم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطا فيها قوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يق الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يستلزم القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل منها في الوجود وهذا ما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور لم يخرجه الى الوجود قوله قالوا ولم يزل غير المتناهي من الحوال التي يذكرونها معدوما الا شيا بعد شي وعلى المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ذلك كونه غير متناه في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينتقص لا اتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زايدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية قوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شي منها الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو كاذب فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشيين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يق ان الاخير كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية وفي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما و الجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود الابعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يجمعها

وذلك

وذلك لان هذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اما ان تغيير لفظها تغير لا يتغير به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه اليه ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شي من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان بكل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون ثابتا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما بيننا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسبة الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدا الاول او لا واسطة غير مترتبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بعد وانها بلا توسط شي اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركات السرمدية اللازمة من اختلاف اوضاع تلك الاجرام فيتبعها التغير يعني الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان لمسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها

النمط السادس

وفي الترتيب قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط اما الغاية يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيبها الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله في مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وح كان موجبا ولو كان كذلك يوكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تع اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يبين لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اولا في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجبات ان يشير الى غاياتها فبدا بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية واي منهم يكون لافعاله الغاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم الى ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالنظر في الترتيب تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غيره ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة

وسباديها وص

او قادرية فهو فقير محتاج الى الكسب هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان صدق معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية تتعلق به لذاته فاعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها في متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى الغير وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالغير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود ولكن الصنف منهم قريبا من فهم الجمهور ويحصل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول عنده مقبولا والثاني عنده مستنكرا مع كونهما في الحكم واحدا على انه قال

لا يتعلق م

الغير فهو فقير محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقر الا افتقاره في احد هذه الامور صح

ان الشيخ قد قال فيما تقدم ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقد قال بعده فمن احتاج
الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا
لفظيا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا
يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه
ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين
تنبيه اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى به
من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا لم
يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال يفتقر فيه الى كسب ان قوما من
المتكلمين يعللون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ان ايصال النفع الى
الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ
اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى يقتضي لاسناد نقصان اليه وتقريره ان
الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه
ان فعل كان ما هو حسن في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضا
حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء آخر وان
لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء آخر فظاهر من ذلك
ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في
ذاته مسلوب كمال مفتقر تنبيه فما اقبح ما يقال من ان الامور العالية تحاول ان ذي كسب الكمال لا غيره حم
تفعل شيئا مما تحتها لان ذلك احسن بها ولتكون فعالة للجميل وان ذلك من
المحاسن في الامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء
ان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية هذا تصريح بالمقصود الذي
اوما اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم
عاما شاملا لجميع العلل العالية التي هي تامة الايات بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما
سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية
فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي
كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان

ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته فاقصا في فاعليته والحق الاول لما كان تاما بذاته وحدا
لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله
تذنيب اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا يستغني عنه شيء في
شيء وله ذات كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له
الى شيء فقر سياق الكلام يقتضي ان يوضع هذا الفصل بعد الذي يليه والذي قبله التنبيه
ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على
تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي
والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو
ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء كونه هو
فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه اتعرف
ما الجود الجود هو افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس
بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل
وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن
او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير
جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي
لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن منه فهو
بما يفيده من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء
احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد
ان يكون مستغنيا مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض
وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة
الحسن العقلي كما يقال العلم ما ينبغي وتارة الاذن كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء ليسوا
بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا
الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة
يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يفتون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء
ليسوا بانفرادهم مستعملي هذه اللفظة غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل

النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة
على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة
تقول بغيته اي طلبته فانبغى كما تقول كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان
القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت
بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على قصد ورمي عن عصبية او حسد
او قلة انصاف حاشاه عن ذلك قال ثم انا القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن
معتبرا في الجواد لوجب ان يوصف الحجر الذي يسقط من سقف فيقع على راس عدو انسان
ما فمات ذلك العدو بانه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان
الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي
لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة
كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاقي
يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي انحلال
اوضاع الاعضاء والموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء
ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات
بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة
الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا امثال الذي اورده وكذلك
القول في الدواء المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يزيل
بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال ساير الفاعلات
الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ
تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج
الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد
بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف
البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونحو ذلك المعنى
ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة
فهو مستكمل اما بنفس فعله او بما يستتبعه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى

مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا
لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا
النمط واقول هما قضيتان اشتركا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم
يفعل لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال له
وههنا بانه متخلص اي مستعيض ما فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه
هذا الفاضل اشارة والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون
ذلك جاريا منه مجرى الغرض فان ما هو غرض لقصد يتميز عند الاختيار من نقيضه
ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يوثر فيه انه اولى في نفسه
واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا
فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل الغرض هو
غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقايلون بان
الباري جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه يفعله لغرض يعود الى غيره لا
الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل
لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن
في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك
الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل
لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبلغ
كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها تنبيه وفي نسخة تتميم كل جاعل حركة بارادة
فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح
فاعل عن ذلك فعله اجل من الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة
فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك
ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر
التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم
وتنبيه اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه لا مدخل
له في ان يختار ما المعنى الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويجعله

ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا صفة الغني لما بين ان الفاعل الذي
يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بقي وجه اخر وهو ان يق الفاعل الكامل
يفعل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فكون
الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتض لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه
على فساده بامر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شي لا مدخل له في ان يختاره
الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما يترتب عليه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح
وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون
الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال
به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي ذم و
لاجل هذا لما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق
الثنا والمدح والحمد والتخلص من الملامة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة
لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان مثل النظام الكلي في العلم السابق مع
وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانا
وذلك هو العناية وهذه جملة ستهدي سبيل تفاصيلها ش لما بين ان العلل
العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد
في الموجودات الكاينة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدوره
بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا
الفصل ان مثل النظام الكلي اي مثل نظام جميع الموجودات من الازل الى
الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير
المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات
يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المنفصلة
في جميع الاحوال يتصل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية الباري تع
بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود
من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل
بفعله ووجه نظم الفصول ان يق لو كان الباري فاعلا بارادة لم يكن غنيا

استحقاق مدح

ولا

لا ملكا ولا جوادا او التوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم بط بيان الشرطية ان من فعل
بالارادة مفعلا اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك
ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يق انه انما
فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول الاتيان
به يمجده وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وح يعود الاستكمال ولما
ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما
ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اشتهر اطلاق العناية وجب تفسيرها بما لا
يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل
بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية
لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول و
غايات افعالها او وجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدا
الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على
نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول واثبت
المطلوب وصرح في فصلين بعده ثم فسر الباقيتين في فصلين بعدها وذكر في
الفصل السادس والثامن ان الفاعل لنفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا
فلما كان البيان متناولا لغير المبدا الاول من المبادي العالية وجب الحكم
فلما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين
ان المبادي التي كلامنا فيها ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان
نظام الكاينات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي
يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الش الحجة بعد تسليمها خطابية لانه يق ما معنى
انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى
فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كالتزام المشي على نفسه فان لنا عن العقل
ولم لا يجوز ان يكون الله تع يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله
فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية
من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشيخ خطابية وقد قال

تصدم

البيان م

من قبل ان ذلك خارج عن فنون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله تعالى الذي
لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يق معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا
بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله و عن قوله لم لا يجوز
ان يكون الله تع مستفيدا للاولوية او دفع الملزمة ان يق لان المستفيد للشيء
لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا اقناعي من باب الطامات
او ليس بمرض لمن نظر في الكلاميين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان
الحركات السماوية قد تعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان مبدا الارادة
الكلية المطلقة الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة
الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر فكانت ارادة ما يشبه العناية المذكورة وانت
تعلم ان المراد الكلي ليس ما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان
يكون محصل الطبيعة او معدومها والامور الدايمة لا يجوز ان يق لم يزل شيء
لها مفقود ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يق لم يزل حاصلا وهو مطلوب كل
كلا انها حاضرة حقيقة ليست جزئية ولا ظنية ولا خيالية وليست بمثال
ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل منها
حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتمة
لتطلب مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء
فهي اما صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بها لينال ضربا من
الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا
النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الا ولى
واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن
المبادي العالية ذكر افعال غايات القوى المحركة للافلاك ولزم من
ذلك اثبات العقول فبدا فيما قصده ببيان ان المبدا الفاعل للحركات السماوية
قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل يشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين
في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية
ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تتعلق بها باس

جزوي التي تتبعها الارادات الجزئية من القوى الجسمانية يجب ان يكون ذاتا
عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا تتصور الكليات وتلك الذات
اما ان يكون كاملا تتطلب هو بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل
والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول
ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد عرفت في
اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به و
الثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المتصلة
او على اتصال كالكميات المنفصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او
معدومها دايما والامور الدايمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول
لا يجوز ان يق كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يق كان حاصلا له و
هو مع حصوله طالب له بل يكون كلا انها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا
ظنية ولا خيالية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي الجسمانية
وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد
ويتصرم على الاتصال وقد يحصل الجسم ما يطلبه بالحركة ثم يعود اذا هرب منه
والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بالجسم كنفوسنا فان نفوسنا
مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال المطلقة ليس هو
نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحبة ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب
اليه المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق وقد تعلق بالسماء وانبعث منه
صور منطبعة فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي
المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان
اي ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجها للسماء وانما اورد هذه
اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع وانه هو ما يوجب
القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان
يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط وتتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولكن
يمكن ان يق ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون التشبه

منها وقد صارت بذلك متحدة بها
انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط
لكانا جوهرين متباينين فاذن
مبدا الارادة الكلية ح

من عقلنا العملي يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي
هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك
الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن
التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر فاذن هذا
التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر
عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء
لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير
من حال ملايمة له الى حال غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ او يتشفى من مخيل
له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات
متناهية فاذن هو اشبه بحركاتنا الصادرة من العقل العملي قوله ولا بد ان يكون
لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبهها اي كل تحريك ارادي
فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام
الحركة لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد
ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا يحصل
الذات او شيئا يحصل الذات فان لم يكن يحصل الذات وجب ان يحصل
بالحركة والا كان الطلب طلبا للاشيء وهو مح والشيء المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا
او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وح انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق
وان كان المعشوق يحصل الذات والحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك
فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة او لم
يكن حاصلة فحصلت بالحركة وح يكون الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان
لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب ح ان يكون مباينا سببا ما لذات المعشوق
او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة
حركة لاجله هف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون
اما لان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما قوله ولو كان الاول لوقفنا اذا نال

او طلب المح وكذلك لو كان الطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر
اي ولو كان للمعشوق ما ينال بالتحريك ذاته او حال منه وبالجملة يكون من كمالات
المتحرك الذي لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخ اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل
ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا
وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب المح والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور
بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء مح فاذن المعشوق
ليس من كمالات المتحرك ولا ما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء يحصل الذات
خارج عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل التشبه به ثم لا يخ
اما ان يكون تحريكه لنيل شبه يستقر لكمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق
او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول مح لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني
الوقوف عند النيل او طلب المح فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا يبقى
بكماله الا على تعاقب تشبه المنقطع بالدايم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقى
نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد نفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محة
ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب اي فلا ينال الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على
تعاقب تشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدايم لا تصاله وذلك اذا كان المتبدل من
الجزويات الغير القارة بالعدد يستبقي نوعها بالتعاقب وكل عدد نفرض ما هو
بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محة ولنوعه او صنفه حفظ
بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزايل المتصرم قوله فيكون
المعشوق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة وراشحا عنه الخير الفايض
من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو فايض على السافل فيكون المعشوق يعني
محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المشتاق بفتح الواو متشبها
ما يعني يكون الذي اليه يعشق المحرك هو شبيها ما بالامور التي بالفعل يعني العشوق وهو
العقل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفايض اي في حال كونه راشحا عنه الخير
من حيث هو تشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة
عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشح عنه الخير حالة التشبه كما يرشح عن معشوقه

وفي لفظ رشح استعارة لطيفة وهي ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن
العقل عليه ويرشح عنه على ما حققه قوله وسبب ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات
فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب يعني وسبب ذلك
الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة
الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين
في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين
فانه لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة
لان الاجرام النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات
ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما
يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل
التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله
على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به
اعني العقل **تنبيه** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا
وهي مختلفة ولو كان لواحد منها بالآخر لشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في
قليل يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد
اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد ذكر
في مواضع اخر ان كل فلك قد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في
هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه
وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية
واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا
وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان التنقل عنه بالقسر ولا
جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك
المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون في طبعها ان تريد
تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك الوضع لان الارادة
تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك

مشابهة صح

مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا
الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل فهو يتشبه بالمحيط به على ما سياتي بيانه
والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان
اوجب قصورا فانما اوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لامتناع الفترة وليس التشابه
موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلك البروج غير ممثل القمر فانه لا يشبه
فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك
بالعقل هو بان يخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك
بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن اخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه
به شيء واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يكون غاية
الحركات الجزئية امور جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان
اختلاف الحركات قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة
طريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف
هيولياتها بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب
عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد
مر فساده **وهم وتنبيه** ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات
كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان تتحرك الى اي جهة
اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة نافعة لما تحتها
وان لم تكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض
وبين جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان تتوخى بهيئة الحركة نفع السافل
جاز ان تتوخى بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك و
ان تسكن سواء لديها الامران شاء حفظ الحركتين ثم كان ان تتحرك لنفع السافل
اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تعمل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا
عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في ساير كتبه ان
قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات
وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكاينة الفاسدة التي تحت كرة

ان يصير غاية الحركات جزئية لا يجب صح

التمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان
يكون لاجل ما تحتها لانها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة
ليست لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان الحركات
كان يختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا
يتعلق به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت
موضع واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي قصد
قضاء وطره والاخر يضيف الى ذلك الايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته
ان تقصد الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل حاجته قال
وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله الاخير حاليا لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه
السرعة لينتفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول الحركة
انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول
ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في
نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم ما به خيريته بعضها والحركة كان
لا نظرها في الوجود ونفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها او اعسر من الثاني
فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن تقصير حركتها النفع
استحال قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة
في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع
قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان كل قصد
يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء فهو اتم
وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا
ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الشارح الفاضل ان السكون عين وافق
لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان
المقصود استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على
السواء ولم يكن حاصلا بالسكون على الفلك مع ما ذهبوا اليه من القول
بانه يطلب التشبه بمثل ذلك في جعل اصل منفعة ما تمسك به القوم من

ثم غيره واتهاما لا يجوز ان يكون لاجل ص

اختلاف ص

المعارضة ص

فلا يجوز لم يكن الحركة والسكون
بالنسبة الى غرضه على السواء
اقول ليس مراد الشيخ عدم السكون
صح

الوق

الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل
نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السوية
فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه بعينها داعية الى اسناد هيأتها
الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك لم يقع الاختلاف وههنا بحث يتقدم على ما يتبع
الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك
غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتاخر عن
الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه به
امورا كثيرة قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت
الحركات في انها دورية هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف
الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني
العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من
حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان
المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل
الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون
والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها
فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة لوجود
ما للحركة وان لم يكن علة فاعليتها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة
فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يقتضي
الا ابعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا
مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة فيها
لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة من غيرها لاعتبار ذلك المعلول
الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء
واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست
تجب لذواتها بل بحسب شيء اخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة
تجب بشيء اخر لا يجب ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيئة

اراد كان الفلك غير متحرك ما تحته

تابعتها بسبب شيء اخر اولى زيادة تبصرة الان ليس لك ان تكلف
نفسك اصابة كنه هذا الشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم
في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا وتجوز انه اذا
كان المحرك يريد تشبها ينال منه على التجدد امرا ان تعرض منه في
بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما تعرض في بدنك
من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فيه فربما لاح لك سر واضح خفي فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك و
انها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة في نفسك تصيب محاكاة
لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تادت الى حركات من بدنك
ثم ان اشتهيت ضربا من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع ، قد تبين
مما مر ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا
للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات ما
لكنها تكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق
بالمحرك هو تشبه بمبداه في صيرورته بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران
يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ووقوع اللوازم فاذن ههنا
شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا الى المتحرك
اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا
الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان
تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة
بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا كماهيات
كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك
بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة
عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي
هي المبدا الاول لتحريك بدنه لا تستعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها
العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة

وان كانت خيالات عن عقلية صرفة
بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية
وانت عند تلويح المعقولات م

وكثيرا

٦

وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كلما نظر
بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه صورة دالة على جواز ان يعرض
لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا
في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدئه المفارق الحاصلة
لها بالفعل وهذا انما يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك
بتصورات حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فلذا نبه
الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التامل و
الارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس
الفلكية واضح بعدما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال
النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال
النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي
تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب اخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة
ما ياتي من الكلام لما قبله تنبيه القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك
القوة التي في المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء
تسمى ثم الاولى متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير هذين م
، النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له
او للشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنهما ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي
المقدار ولا تناهيه ومنهما ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا
تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقادير
اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص لا نهاية عدد
اعني مرات الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض
النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او
عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد
ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك
الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل او مع فرض تصالح

م ان صورة نفس الفلك ان الصور
منها محصلة لنفوس جزئية منطبعة في الفلك
الى مجرد مجرد ذاته فيما كانا لانا

معتبر

في زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعين وحدته او كثرته
فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلثا احدها الاول قوى يفرض صدور
عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة
مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب
من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور
عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم
في الهوا ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من
ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور
اعمال متوالية منها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي
يصدر عنها عددا اكثر اقوى من التي يصدر عنها عددا اقل ويجب من ذلك ان يكون
لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة و
الثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف
القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية
بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تحرك حركة متناهية بحسبهما
وبالسماء التي تحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير المتناهي قد لا
للكم او لما هو ذو كم **اشارة** الحركات التي يتصل بعضها ببعض حتى يقطعها هي التي يقع بها
الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل
فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه
يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك الحد ويكون صيرورته
غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا كون الشيء مفارقا ومتحركا فالآن الذي
يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار موصلا فيه دفعة وبينهما
زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة يريد بيان امتناع
اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين
به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا
في هذه المسألة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون و

المتوى باحد هذين الاعتبارين
مع انها قد يقال ان لغير المعنيين
يعني يقال ان صح

ع

ذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة
المشهورة المثبتة ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم اذا
تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعدما كان واصلا ايضا في آن
ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا ومباينا
معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في
ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان
يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو
ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات
المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا بان قال مباينة
المتحرك الحد التي هي حركة عنه انما تقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة
طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول
الذي هو طرف عن ذلك الحد وطرف الحركة بحو زمان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا
به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون
بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل
يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد
قال وكذلك ان اورد وابدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون بين
زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور
انما تصدر عن علة موجدة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك من حد ما مقربة
له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن
لا يسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من
الامور التي توجد في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة
واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى
زمانا ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع
اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون
المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه

اليه

المحركة

المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي ينفعل
حدودا او نقطا والحدا عم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات
المختلفة ينفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم
راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما يرجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما
اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي ينفعل نقطا
هي نقطة واياها الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك
الحركات بانها هي التي يتم بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما
ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي يتم بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة التي
التي لا تنقطع لا يتم بها وصول الا بالعرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك
موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين
اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر و
انما وصف المحرك بانه يكون في ان الوصول موصلا بالفعل ليستدل به
على وجوده في ذلك الان واشار الى امكان وجوده في ان بقوله فان الايصال
ليس مثل المفارقة والحركة وغيرذلك مما لا يقع في ان ثم اثبت بعد ذلك الان
الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل
لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك لان المحرك الاصلي الذي ينشأ الميل
اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو
بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك الحد
الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار بقوله
ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في
الان الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في
زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين
ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الان لا موصلا ولا غير موصل لامتناع
خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم
يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في الان كان

الى قوله لا يكون الشيء مفارقا و
متحركا وانما قال يزول عن المحرك
كونه موصلا صح

٦

لا محالة موجودا في الان الفاصل فكان اللاايصال الذي هو معلوله ايضا
حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة يتمشى من
غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد
منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول يمنع الاجتماع مع
عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير
الانين بقوله والان الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان الذي صار فيه
موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الانين بقوله وبينهما
زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يحدث فيه بعد وانما
قال وهو زمان السكون لا محالة لان سببا الحركة اعني الميلين معدومان
وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الانات وفيه
اشكال وهو ان عدم الحركة يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا
لصار الان زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
ويلزم تتالي الانين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم عدمه
اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا
وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل البحث ليس
عن استمرار عدم ذلك الان حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل
عن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس ابتداؤه ان بل هو عين ذلك
الان ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة ويكون في الان الذي هو طرف
ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير
معقول لان زمان الحصول ح يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا
ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في
كله هف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني
بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو مح وان
ان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة

عدمه ومعلوم ان ذلك ليس جميع الزمان
الذي بعده لكان جزء الان ابتداؤه صح
في زمان صح

في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم كون المفروض انما يحصل
دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من
اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني
لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم كون حاصلا في جميع الزمان
الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف فيه معدوم فلم لا يجوز
ان يكون اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع انه ليس لزمان
اللامماسة طرف غير آن المماسة وح يكون هناك آن واحد يبطل الحجة اقول على
الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية
لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها
دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك
الزمان لانها من حيث هوية ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هي شيء واحد
من شانه قبول التقسيم الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا
منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك
الطرف لان وجوده يمتنع الحصول لا اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء
وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله
ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على
مسافة الى منتهاها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق
على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك
الشيء حاصلا فيه وهذا التقسيم ينقسم الى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كا
للاوصول ويكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها كتثليث القسمة وحكم
بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبع
ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على
طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست موجودة
هناك بصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك
ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة

في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان اما بعد عروض القسمة فيكون حصول
صح

الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا وص

فان قلت [illegible] في زمان او في طرفه [illegible] صح

هنا

هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي ترييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر
هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان المماسة الذي يجب ان
يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدا الزمان يزول فيه عن السبب
كونه موصلا لان ذلك الآن والمفتقر الى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع
السبب الاول والبيان ليس من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها
ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها انما اذن مما
يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة
في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد توهينها في الشفاء والدليل على ان
الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى
وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر
السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية من السبب الاول ثم
ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل ولا تم بانكار امتناع اجتماع
ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن
واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة
في مسافة تنتهي الى حد تنتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها تحفظ الزمان المتصل
فالحركة الوضعية هي التي بها تحفظ الزمان وهي الدورية اقول لما فرغ من اثبات
السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المقصود وذلك هو بيان ان الحركة
الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد
وتنتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان
الذي هو مقدار الحركة لا ينتهي الى سكون كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان
يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة ولما مر
كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة
فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة
يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات
المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة فان الزمان اذ هو شيء واحد

الكلام في كل واحد منهما صح

على ما مر لا اول له ولا آخر صح

متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة
الحافظة للزمان متصلة دايما فالحركة متصلة دايما بما سوى الدورية وقد ظهر
من ذلك ان هذا المطلب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار
فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يقال صار مفارقا لان بيانه
الحركة ما المفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس تقع دفعة ولا فيها ما
هو اول حركة ومفارقة وان زوال كونه موصلا واقع دفعة اقرا هذه الفايدة
بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يتولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي ذكرها الشيخ
عند اثبات الان الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من
بيننا زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة
ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها لان كل جزء يوخذ منها فان
ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن
لا يصح ان يق صار المتحرك مفارقا او مباينا في ان بل يجب ان يق ان المتحرك صار
غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في ان فان كون الشيء
غير موصل قد يقع في ان كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفا وهو ان الحجة المشهورة
لا تصير صحيحة الا ان يبدل لفظ المباينة باللامماسة فغير مناف لقوله هذا لان
الحجة في نفسها ضعيفة والحجة التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل
الفاظها بل غير مؤثر في المعنى اما الحجة الصحيحة فربما توهم فسادا اذا لم يكن
الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يق في تحرير هذه المسئلة
تذنيب فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي
الدورية اقول قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة
التي لا نهاية لها هي التي تكون علة لاعمال او حركات غير متناهية وتبين في الفصل
الاخير بان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف
حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا
الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل ايضا تذنيبا بلا نهاية القوة لا نهايتها تنبيها لرد وقد ظهر في هذا الفصل
بحسب المدة او العدة اشارة اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية

يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته جسما يمكن مبدا
لفرض حركات لا متناهية في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك
القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدا المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة
في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا ايضا هذا تحرير لامتناع كون بيانه
القوة الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية و
حركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما
ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما
تشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده
فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد
القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب
تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما اخر من مبدا مفروض حركات لا نهاية لها
بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل
ثم فرضنا ان ذلك الجسم المشتمل يحرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة و
اصغر منه في المقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يتحرك
الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته
المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى
من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه
ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك
الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه يتبين
مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني وبما بيناه ولما كان مبدا التحريكين واحدا
بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض انه لا نهاية فيه الذي
وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون من ذلك الجانب ايضا متناهيا
وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم مما
مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالقسر جسمين
مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متناهيا ويلزم منه كونها متناهية

بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هف فاذن القوة الغير المتناهية
سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر و
الشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن
القوى الجسمانية ولا اعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان
يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء وح لا يلزم انقطاع احدهما مندفع
لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون
الشدة على ما مر ثم اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما
استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال
لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها
صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يرد عليه ههنا
بما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للتحريكات التي تجري هذه القوة عليها
مجموع موجود في وقت فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد
اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون النفس
قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة
عليهما بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال
الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول
انتم انما استدللتم على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت
في تلك الافعال وح يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث
الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان تحصل
في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم كونه غير
متناه في العدد وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان
كونه غير متناه وكيف لا بما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا
اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك
ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج متدا كان او عددا فيكون
لا محالة لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا

على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل
في الحال ولا شك ان كون القوة قوية
صح

بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احدهما به ويسلب في الاخرى عنه
والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما
من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية عن
الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلبا لنهاية عنه اذا كان
موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه
وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة
التي تلي الماضي وازديادها في الجهة التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد
على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما
كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان
بحسب طبايع المتصورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى و
اوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترق الصورتان هذا ما
عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه
حتى انظر فيها مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان
الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع حيث لا معاوقة
اصلا لما فرغ من بيان امتناع كون القوة الجسمانية غير متناهية التحريك
بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك
ثلث مقدمات اولاها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو
جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك للقوة الحالة فيه فاذن
كبيره وصغيره اذا فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك
والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه مقدمة اخرى القوة الطبيعية
ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوق ولا قاسر فلا يجوز ان يعرض بسبب
الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية
المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا بد ان
يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا
يجوز ان يعرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على

بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول
لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض

ما سيأتي في المقدمة الثالثة وههنا لك ان تبين ان التفاوت كما كان في الحركات
القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير
القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل
من الاكبر مثل ما في الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في
الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها القوة شبيهة تلك وزيادة وهذه ثالثة
المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناهى
محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة
اشارة نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا
نهاية لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل
قوله وذلك لان القوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لو انفرد اشارة الى
المقدمة الاخيرة قوله وليس زيادة جسمه في المقدار يؤثر في منع التحريك حتى يكون
نسبة المحركين والمتحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج
اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في
الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن
ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان
مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا بسبب
الفواعل لا بسبب القوابل قوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات
بغير نهاية عرض ما ذكرناه تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من ذلك
وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهيه كما مر قوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته
على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تم هذا البرهان وانما احتاج الى
ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم
الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة حاصلا لان القوة الواحدة
اقتضت من حيث هي غير متناهية فكان متناهيا ولم يكن ههنا حاصلا
لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم الحكم حيث ذكره وهو ان تناهي

حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها على نسبة جسميهما المتناهيين
على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في هذا الكتاب واعلم انا ذكرنا ان
الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك فيتبين بذلك امتناع
صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن
لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية
محركة بالقسر اعم ماخذا من الموضع الذي استعمل فيه هذا البرهان الذي اقامه
على امتناع كونها محركة بالطبع اخص مما يجب وذلك لانه لم يعم الحكم على
امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن القوة حالة في جسم لا معاوقة فيه تنقسم
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها
وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل
التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن
النفوس النباتية والحيوانية فان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها
طبايع بسايطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام
محالها لكون تلك التي اجسامها آلية فاذن هذا البرهان كان اخص
مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة
في هيولياتها مبدأ للتحريك الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل
على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية
فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان
فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان
في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان
القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول
المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتج المقدمتان
ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فتلك
هي مفارقة والمفارق اما نفس واما عقل والنفس المفارقة ذاتا والمتعلقة بالتحريك
جسمها فانما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج

لها الى التحريك فاذن هي مستقرة في التحريك الى شي يكون كمالا له موجودا بالفعل
ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشي هو العقل ولا محالة
يكون ذلك هو السبب الاول للتحريك للسما فاذن القوة التي يصدر عنها تحريك
السما مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السما تتحرك عن
مفارق وقد كنت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة
جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون المباشر
للتحريك قوة جسمانية قد بين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك
السما لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية فهنا قد حكم بانه مفارق
عقلي وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان
المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدا من وجه
آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي
الغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدا بعيدا فهي من حيث
انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى ساير العلل مبدا قريب
وبه يخلو ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو
نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دايم التحريك فيكون لغير هذه الحركة
فاسمع القول اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيا آخر
ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها اصدر عنه لو انفرد بنا
بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدا الاول ويفعل واعلم ان قبول الآثار
الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي على سبيل
الوساطة غير تاثيره على سبيل المبداية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه
الثلثة فقط معنى السوال انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء
قوة جسمانية فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دايمة التحريك فتكون
محركة لغير الحركة السماوية الدايمة هف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون
محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي تجدد

منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير
متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على
انها تنفعل دايما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم
زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التاثيرات
الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المبداية
وذلك ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح
بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان
الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير
احتياج الى النفس وح لا يمكن القطع في شي من القوى الجسمية بانها لا تقوى
على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دايما والجواب ان المتغير انما
يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدايمة والحركة لا توجد الا عند تجدد
احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري فيكون كل حركة
علة لتجدد حال وكل حال لتجدد حركة فينفصل التجددات في المحرك والحركات
في المتحرك فاذن لا بد من محرك تتجدد احوالها وليس هو بعقل ولما امتنع في
الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر نسبنا انتسابها الى نفس و
اما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهية بحسب انفعالاتها عن
العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يقصر فيما لا يستمر انفعاله
وافعاله **اشارة** فالمبدا المفارق العقلي لا يزال يفيض منه حركات نفسانية
للنفس السماوية على هيات نفسانية شوقية تنبعث الحركات السماوية بالنحو
المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك
التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا فبين
لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور
الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح **استشهاد** صاحب المشائين
قد شهد بان محرك كل كرة يحرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه
لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان الحركات بعلة

الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم
يحضرهم ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته و
يتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته وان حققت لم تتجوز ان تقول ان النفس
الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض هي ان
يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله
عن ما فيه الذي هو منطبع فيه ٭ قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين هوم
ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته
وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات
السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال
في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر
ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك
الذي لا يتحرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من من حيث هو محرك
المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وفي ذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون
المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من حيث
كونه حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على ترك القول بالصور المنطبعة في مواد
الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول ورد الشيخ عليهم في هذا الفصل
بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه
صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا
يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق
لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم
بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك
ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث و
كل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون او قوة جسم
لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن لمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم
فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال

وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس الفلكية بها في معنى
الحركة بالعرض ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظ واعلم ان المحصلين
من المشائين لا يذهبون الى ما يذهب اليه القوم المذكورون مما يذهب اليه قوم
منهم لا لمزيد تحصيل طويل لعل ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد
فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في
زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في
رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا
وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه
ان الاشبه والاحق وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك على انه فيه ووجود مبدا
حركة خاصة له على انه معشوق مفارق **اشارة** الاول ليس فيه حيثيتان لو كانتا لانقسم
فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما
علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده عن
اثنين او عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا الا بالة
انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة
بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما اولهما معا ولا يكونان
معا علة لما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت قد صح لك
وجود علة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي في
حيزها العقلي ٭ يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو
عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل مشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة
الثالثة لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه
كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون
مبدا الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب
من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا
من شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه
الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة

ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة يوجد كل واحد منهما فان
ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزائه او يوجدهما معا ولا يجوز ان يكون علتهما
القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء
جسم ولا نفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت قد صح لك في هذا الفصل
وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا
شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا محرك الفلك هو اول
الافلاك وفي حيزها العقلي ان لم يكن محركا للفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة
عن القوة **تنبيه** قد امكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها
كثيرة العدد ؛ هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب اكثرها مما مر بيانه ولذلك
وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكيرا وتنبيها على كثرة العقول فالاول هو معرفة
كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة
كثرة متشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلاف ذواتها الذاتية بعد اشتراكها في
بعض الامور وفي آخر الفصول ترغيب على تعرف عللها الفاعلية وعدم بيان
ذلك اما المطلب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه ولكنك
ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار تلك العلوم فيه على سبيل
الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب
فتنقسم الى سيارات والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من
ان يحصى وقد رصد منها الف وستة وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة
وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة وضع الكواكب بعضها عن بعض العيان
والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها
الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية
وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض
ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه
فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها
اختلافا لا يرجى زواله وبعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما

بسيطة او مركبة والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية
يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مركز الجميع
مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانهم لا يأمنون ان كان
كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة
للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون
زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان
المرتدين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلافات
حركة ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا وبعدا
وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرية كالقائلين
بالمنشورات والحلق والدوايرات وامثالها وجعلوها منضودة في جوف مشتمل
عليها هو نخن فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين
باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين
باقبال الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا
كله مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية
فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا و
حركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقها والمتاخرون
المتقنون للارصاد كبطليموس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكا ممثلا
بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما
تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بفلك
جوزهر محيط بفلك آخر له يسمى المايل هو الذي يشتمل على ساير افلاكه و
فلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل او المايل يماس
محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الابعد منهما عن الارض اوجا والاقرب
منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج
المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة و
اقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني خارج المركز

لقائلين

المشهور كرة محيطة بها ثلث سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان ع

او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس
راى اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط فالكواكب الستة مركوزة في تداويرها
بحيث يماس سطحها سطح التدوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز
وزاد في عطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشمل
الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل
المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو
المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين و
عشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز
الارض وثمانية خارجة المراكز وست افلاك تداوير فيتحرك الفلك الاعلى بالحركة
الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة
الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات
الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة و
الاستقامة والسرعة والبطؤ والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز و
التداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على
التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة للتداوير و الخمسة
المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبي
الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة
الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين
الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات
الا ان الاراء لم تستقر بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو
القول المجمل في عدد الافلاك قال ويلزمك على اصولك ان تعلم ان
لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز او
فلكا غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة
على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكواكب يشمل جملة ارض
بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا بان يتحرك لها اجرام الافلاك و

بالارض م

يزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة واوجبه و
حال عطارد وما اوجبه وانه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكوكب او
جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك و هذا هو المطلب الثاني وهو
معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال
ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية
للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها يتنزل مع افلاكه منزلة
حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكوكب اول تعلقها وبافلاكه بواسطة
الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد
ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه
التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية
تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب
الباقون الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه
وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها
كما اثبتوا للافلاك فان حكمهما في وجوب اخراجها وضاع المكتسبة من القوة الى
الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فان لم يكن محو
خياليتين اي فيه بالانعكاس كما يرى من الهالات وقسي قزح او اجساما
موجودة واقعة بجذائه بل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات على
حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه
لا يكون شيء موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي
فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا و
الشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا
شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب
ويؤكده ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم
ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك

لافلاكها

وير

فى الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضى لتكثر الحركات
بنى عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق
والالتيام على الاجسام ذوات الحركة المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله لوان
الكواكب تنتقل حول الارض للمقولة لابان ينخرق لها اجرام الافلاك
الثاني برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز
تدوير القمر اوجه فى كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال
وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز
تدوير عطارد اوجه فى كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا فى اول
العقرب بالتقريب والثاني عند كونه فى اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون
ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاة
حضيضه مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه فى اول برج السرطان والحوت
فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع
الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر ان حامل تدويره يتحرك
الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من ثلثماية وستين جزءا
هي المحيط ويحمل التدوير معه والمايل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف
التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما
قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول
ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند
الاوج مايلي موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع
الموافاة حركتيهما المذكورتين صار فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز
التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا او كسرا ومجموعهما
هو بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن
الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة
المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز نصف دورة وبعد
المركز عن الشمس ربع دورة بعد الاوج عنهما من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان

الاوج مايلي بعد جانبي الشمس على بعد احد
عشر جزءا او كسر من ذلك الموضع ومركز
التدوير مايلي الجانب الاخر على بعد
ثلثة عشر جزءا منه وتحرك الشمس
بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى
الجهة التي الى مركز منه ايضا

بين الاوج والمركز نصف دورة استقبل الاوج من الجانب الاخر فوافاه في اول
الشمس وكذلك في التربيع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال
والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير
والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب
وكان المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير
على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير
في الاوجين معا وحينا اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز
عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله
من الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير
متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير
نصف دورة استقبل اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير
ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا
يكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين
المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما
اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من
الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل
مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها واذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل
الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم
الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال
بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليها
الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى حال
حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان
والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان
بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانتا الى جهة واحدة

[illegible]

مساوية تنفصل البعض على البعض او سكون ان لم تكن فصلا وان كانت الى جهات مختلفة احدثت حركة ص

الا ان الحركة الواحدة م

فقد تكون مركبة وكل بسيط م

بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا تكون جميعا بالقياس الى متحرك واحد ص

احدثت حركة تساوي مجموعهما وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس ساير الممتزجات فاذن لا يكون الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة كما لا يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة و لا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالذات بل لو كان فيهما ما هي بالقياس اليه بالذات لكان شاهدا بهما فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصولها دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب مستبعد فضلا عن محال قوله وتعلم انها كلها في سبيل الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد واعلم انه ليس يجوز ان يتوهم ما ربما يقال ان السافل منهما معشوقه الخاص هو من فوقه وهذا هو المطلب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المشوقة كما مر وانما ثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر والقايلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع الاحتياج به وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب قوم ولما تقدم ابطال هذا الراي في الفصل الثاني عشر من النمط لم يتعرض هاهنا لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القايلين بنفوس تسعة يكون العقول المشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المختص من بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الكواكب والافلاك بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يعلم بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل قوله وتعلم انها لم تختلف ومناعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاول ليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة وهذا هو المطلب الرابع وهو معرفة اختلاف

الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والالوان والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الاوضاع والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي تسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن هاهنا تتوقع منا بيان ذلك لك هذا هو الحث على تعرف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام اما هي اجرام مثلها ام جواهر منا دفة والوعد لبيان ذلك هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة و وجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملا المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب في نفسه ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل يجب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته والمحوي منه قال الفاضل الشارح هذا الفصل مع فصول خمسة بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان نبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشيء من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علتها لامتناع صدور اقول م الجسم عنه بلا واسطة لما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاوي ومحوي وكانت عليه

الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم
على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سياتي لكن
لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه
لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة
احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة وهذه الطريقة مبنية على ثلث
مقدمات احدها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته
متشخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصها معينة لم توجد في الخارج
والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول
ووجوبه متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله
ح الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة
ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا
يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان لان اختلافهما
في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تمهيد هذه المقدمات ان يقال لو
كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بينا في المقدمة الاولى وح كان وجود
المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بينا في المقدمة
الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود
المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود
الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب
والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي
واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع
وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو
نفي ما يتصوره منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي ولا
الذي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما
يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه ما
معا في وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان الغير الذي يفيد وجود المحوي

هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء فيحكم بوجوب عدمه بالمعنى
المذكور ولذلك حكم بامتناع وجوده في المحوي والحاصل ان يكون واجبا بغيره
اذا لم يكن محلوله للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره
ولنعد الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله لذلك التشخص المعين
اشارة الى المقدمة الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدها الامكان
متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد تاليها كليا غير مخصص
بهذا الموضع تمهيدا لايراده مخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي
هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها
بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما
معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد
وجعل التالي مخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة
كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص
المعلول ثم عاد الى استثناء التالي منفصلا بقوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء
واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا
مع وجوبه وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة
فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شيء من السماويات
علة للمحوي فيه وذكر الناظر الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله
تشخص المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لانه يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام
ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا لا يفي في
هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعدها فان
عليها لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص
كانه لم يجب الخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قال انه افاد ذلك لصار البرهان
ح متفيا لامتناع اسناد شيء من الاجسام الى علة ما لانه يكون الخلاء مع تلك
العلة ممكنا فاذن لو اوجب ان تقيد العلة بكونها جسما متشخصا حاويا و
المعلول بكونه محويا ليستتم البرهان فان نا هو مثل هذا المعلول عن مثل

افادته المحوي

كان المعلول المحوي واجبا مع وجوبه لما بيناه في المقدمة الثالثة كذلك يجب ان يكون ممكنا معه هف

غير كاف

لا اقتصار

يتشوش

في هذا النوع

هذه العلة يقتضي ثبوت الخلاء الممتنع بذاته ولما تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم
ما اورده في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على
تشخص المعلول على قوله لكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي جميعا ثم يضم
هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى اخره فان بذلك يصير
تقرير التالي المتصل متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما توهم التكرار
ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من
غفلة النساخ والله اعلم واما معارضة الشارح بان الحكم بكون سامع المتاخر متاخر
كالحكم بكون سامع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد
مع الحاوي عندهم فتقدم علة المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا
عليه وبعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي
على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن
انفكاك احدهما عن الاخر من حيث ذاتيهما والثاني على تلازمهما ذاتية بين
شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان
يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب
اليه توهما ولا ممكن لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار
الى القسم الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا
القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه
مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لا محالة
عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه
ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار
على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من
اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه توهما ليس
بممكن على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر والفاضل الشارح
نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة
وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا

لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلله بما سياتي
والمبرهن ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهم
وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلم لا يجوز ان
تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا
تحتاج ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي فلا يعرض هاهنا كما عرض ثم معنى ذكرته لا
يجعل الحاوي وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع اعلم ان الحاوي انما كان
وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة يسبق المحوي فيكون للمحوي مع امكان وجوده و
حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه بلا ... ان كان معلولا بل يجب بعده
اما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة فيجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل بوجود
الخلاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني ثم واما الثاني فانما يكون للعلة
لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين
تقرير الوهم ان يقول سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك لم جعلت
الحاوي معلولا لعلة متقدمة على وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت علة
الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين وبل مال على ذلك
ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون
الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان في قوله او عن اثنين فلا بد لك من ان
تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان من واحد او عن اثنين اشكال
لان تشير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم
علتيهما عن واحد او عن اثنين فتقبل لو كان الحاوي قبل علة المحوي فلم يكن
ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه هاهنا بان يكون لعلته تقدم
على علة المحوي وح لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر على ما
فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد
او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضيف كون الحاوي والمحوي عن
واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول حله
اختلف القائلون باستناد السماويات الى مبادئها فقال بعضهم

للمحوي م — عن واحد م

والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي ص

... التنبيه هو التفسير الصحيح المطابق والرفق ... ان ... الكلام انما كيد ... عن ان ... اللازم سواء كان علة المحوي هو الحاوي فيكون العقل ... الواحد لا ... لو كان علة عقلا ... فيكون المعلول ... هو معلول لكم ...

انما بارها استندالى العلة الاولى وانما اختلف صدورا تها عنها لجب ترتب العقل
التي هي شروط في تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا لجب شرط
اقدم يكون مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي
العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن
اثنين ان لم يكن مفسرا بما مر كان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي
يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي
على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا
يمكن لانه عند تشخصه وتحدده يتقدم الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما
يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة
بل كان مكان المحوي وعدم وجوب فان ما مع المتقدم بالمعية لا تقدم بكون
متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما
يمتنع ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص
بالعلة لا الذي يكون بالطبع غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي
بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم
المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة
لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد لزوم ما ذكره الشيخ هذا الاحتمال ساقط
بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تزيد فتقول اذا فرض على الاصول التي تقررت انه
قد يوجد عن غير جسم حاو واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون
وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوي معلول للغير
الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في
حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب الاول عند
التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى الاخر
الذي هو علته وذلك القياس لا يعرض فيه امكان الخلاء بوجه انما يعرض
تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا يسبق على المحوي وليس كل
ما هو بعد مع شيء بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا تجب العلية و

مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم صح

لان التقدم بالطبع

المعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب بعده ولا قبله ولما لم يجب ان يكون
ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان وهذا
هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والمثل
الذي هو علة المحوي لما صدرا معا من علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي لم
يجب مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي
ايضا واجبا وح يعود المحذور والتنبيه الجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح و
هو غني عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا بحسب اعتبار
نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب فاسمع ان هذين اذا اخذا
معا ممكنين لم يكن هناك تحدد شيء ولا امكان ان لم يكن خلاء هذا الفصل
واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء الشرح بيان امتناع كون الحاوي علة
للمحوي **اشارة** وهذا القول واحد بعينه يجب ان يتقدم الى صورة الجسم الحاوي
او نفسه التي يكون علة لصورته او الى جملته اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي
علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ
لصورته اي يكون العلة هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي
فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها
لا يكون علة والتي هي هذه الاشياء يفرض علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع
فلا سبيل ان تكون الاجسام السماوية علة بعضها لبعض وانت ايضا اذا
فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها والصورة القائمة بالاجسام
والتي هي كالية لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط
للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى يوجدهما او لا فيوجد
بها الجسم فاذن الصور الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها
بل لعلها تمد لاجسام اخر بصورها تجدد عليها او اعراض لما بين امتناع كون
كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة
لحاويه كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست علة بعضها لبعض مما يشبه الا
بديهة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين

انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد فيلزم
مع تحديده ان يكون الحد محيطا به،
او غير محيط به فيكون خلاء صح

جسام

يكون م

ذهان

كلام الشيخ المحقق في هذا المقام ليس على ما ينبغي بل الحق ان اجتماع الفعل والقبول في الشي الواحد البسيط غير جائز سواء كانا بالنسبة الى شي واحد او شيئين واما النفس في الفعل والقبول فهما ليست من جهة واحدة بل الفعل فيها من حيث الذات والقبول من حيث البدنية واما ما ذكره عذرا للشيخ فيما ذكره في علم الباري فلا يكفي لانه مع جريانه فيما نحن فيه اعني المادة فانه يجوز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر وقابلة باعتبار حيثية اخرى بل الحق ان القبول الذي لا يجتمع مع الفعل انما هو بمعنى الانفعال والتأثر واما القبول بمعنى مطلق الاتصاف بالشي فلا ينافي الفعل وعلم الباري على ما ذكره الشيخ على القسم الثاني كذا افاده مد ظله

الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد البرهان على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احدها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا ومن القائلين من علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صورة في ذاته وذاته البسيطة فاعل وقابل معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشي الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا الشي واحد فان المفعول الفاعل يجب ان يصدر عنه والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد بالوجوب والامكان معا اما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا عن المادة يقارنه صور المعقولات وان كان الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور متقومة بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا يسخن اي شي اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جرمها بحال والشمس لا يضي كل شي بل ما كان مقابلا وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب

بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا صح

المفعول صح

فاعلة

بجرمها

[illegible]

ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم ولم يكن هذا لذلك الجسم هذا فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون او لا علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن فنقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدها او لا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا يكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بتجرد وهناك يتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام آخر لصور يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور يفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل المادة ما يجاورها بالتسخين معدة لقبول صور هوائية يفيض على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها والاعداد يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخن ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول هداية وتحصيل فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس ولا نوع فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز

ان يكون مبدأ للاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذن
ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون
الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد وعلى السماويات بتوسط العقليات
قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما
مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قوله
الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول
فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات
ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير
جسمانية ومن امتناع كون الواجب تع مبدأ الا للواحد وامتناع كون ذلك
الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد
من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك
الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد
وسم هذا الفصل ايضا بالتحصيل زيادة تحصيل وليس يجوز ان يترتب العقليات
ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن افضلها لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا
ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية
متعددية في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم
وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات . هذا
الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول
المترتبة الصادرة من المبدأ الاول مع صدور السماويات وان كانت
السماويات مبتدية بعد هاوذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع
السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان
تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود
معها الى العقل للفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل
الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير
ولا بوجوب تواليها في علة الافلاك المتوالية وبمساوات العقول

[illegible]

لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة
اما اذا كثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك
حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية
البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا
المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين
وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة
متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع
في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن
معلولاته فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها
الى غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور
الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا
مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته
ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء
د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر
من ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان
يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا
ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا
تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني
عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق
واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه
المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له
فلهذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد و
اذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك

الشيء هوية مغايرة للاول بالقوة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه
ذا هوية ما فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر وهو المسمى بالوجود
والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من جهة
الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدا الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية
اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا اعتبر
المهية وحدها الحق ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس
الى وجودها مع النظر الى المبدا الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد
من المهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود
الصادر عن الاول وحده قايما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر
ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود
وهوية وامكان ووجوب وتعقل الذات وتعقل المبدا واحد منها في اول
المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار
مغايرته للاول والتعقل للذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدا الذي
استفاده من الاول واثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب اللاحقان
من الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه
فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها واسم العقل الاول
هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول من هذه الجملة
ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان تشركان في انهما حال ذلك المعلول
في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل للذات يشركان في انهما
حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدا يشركان في
انهما حاله المستفاد من مبدايه فهذه من الامور الثلث هي التي يعبر عنها بالثلث
في الموجب في العقل والاولى والثانية تشركان في انهما حاله في ذاته والثالث
ينفرد عنهما بانه حاله بالقياس الى مبدايه وهما المرادان من قول من ذكر ان
واذا تقرر هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن فنقول قول الشيخ فمن الضرورة ان
يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون

و اذا قيس الى وجودها مع النظر
الى المبدا الاول عقل الوجوب
بالمعنى فهو لازم لتلك الماهية
بالقياس الى وجودها صح

العقل

العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالايجاب
بان مصدر الفلك الاول لا سبيل الى ... بل حكم بالاجمال كما ذهب اليه
بعض المتقدمين فلا شبهة ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة
فيه لا تبلغ عدد يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد العقل
الاول قوله ولا حيثيتي اختلاف هناك الا باعتبار كل شيء منها انه بذاته امكاني
الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة الى
الاسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه
وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول
عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله
فيكون بما له من عقل الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدا الشيء اخر
اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول
بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدا ووجوب الوجود اللذين
يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدايه وهو افضل حالتيه المذكورتين اللتين
صار بهما مبدا العقل اخر قوله وبما له من ذاته مبدا الشيء اخر اشارة الى حاله في
ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين اللتين بهما صار مبدا للفلك قوله ولانه
معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات اشارة الى
كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اسند بلفظ
هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول
مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله وكيف لا وله مهية
امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى المهية والوجود اللذين لم يذكرهما
من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما متقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان
والوجوب تنبيها على استلزامهما الاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون
الامر الصوري منه مبدا للكاين الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدا
للكاين المناسب للمادة اي ينبغي ان يستند عليته للعقل الذي تحته الى
حاله التي له بالقياس الى مبدايه وعليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته

جوهر عقلي سواء كان هو اول العقول او
غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك
المحتوي على جميع الثوابت صح

ها

بالقياس فانه ذاته بالمادة اشبه وكما لما النايض عليه من مبدا اسربا لصورة
والمعلول اشبه العلة وبنا سيهاتم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول
وجب به مبدا لجوهر عقلي وبالامر مبدا لجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان
يكون للامر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسمانية
تفصيلها له في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة
والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدا الهيولى الفلك التي يكون
الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدا الصورة التي يكون الفلك بها
فلكا بالفعل ولاجل كون المهية والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين
بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون المهية
متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة
متقدمة على الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل
كون الوجود اقرب الى المبدا في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة
فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا
في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل
المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي
بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان الكل
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق
فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل
الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوا
وبنوا مسايلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى
الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في
هذا الكتاب لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك من العقل
الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره

ولقد كان من الواجب عليه ان يحصل فان الحجة غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ
لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الي
كالشفاء والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من
رسايله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدا لعقل اخر ولعله ذهب
في كتاب اخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان
وعقله لنفسه سببا لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة
التي ذكرها ان كانت فهي لم يدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري قد
كفى الشيخ بحجته في موضع من كتب السلف المنتحل فيه فضلا وشرفا اثر انه اشتغل
ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها
لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية
او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد
ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا
مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجودة بها
والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي
فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما تقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود
ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لا الاول فكانه
علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته
فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده
من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على العقل
الاول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة
بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفا في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة
ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية
ليست في اول وجودها داخلة في مبدا قوامها بل يجوز ان يكون الواحد
يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون
ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع

من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة
لامكان وجود الكثرة معا من المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح
بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه
يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول
الاول مركبا من جنس وفصل اقول هذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو تمسكنا
بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات
الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب
والاضافات انما يعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدا لثبوت الغير كان
دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدا للكائن
الصوري والاشبه بالمادة مبدا للكائن المناسب للمادة دليلا والذي
عول عليه في ساير كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال
في برهان الشفا واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا
خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية
في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر
الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم وجودا من السبب الانقص وجب
استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته
وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لاجلها قال الشيخ في ساير كتبه في
هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك
بان الجوهر المفارق العقلي البريء من الامكان لا يتبع حال علته
في ذاتها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع
الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة
عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو
معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفصيل الامور كما ذكره
في كتابه مرارا بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد

العدمية بالامكان بل تتبع حال
علته بالقياس الى مبداها
اعني الطبيعة صح

احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وساير اعتراضات الفاضل الشارح
محل بامر وهم وتنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف
وجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود
مختلف وينتهي الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا تقرير
الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل
وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال اذا قلنا ان كل عقل وفلك
يصدران معا من عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك
ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب
لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى
يكون متفقة المقتضيات تذكير فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة
مبدع وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن الجوهر العقلي حتى
يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي لما كان
الابداع ايجاد شيء بلا واسطة آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان
العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا
شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم
ان قول الشيخ وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط
بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الحصر
بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل
الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الاول كلام مجازي لان المؤثر
عنده في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل
الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول
بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقر به هذا الفاضل مفسر
بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل
الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك ساير المعلولات
التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل

المذكوره الموجوده في العقل سببا لوجود عقل
وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل
عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات صح

العقل الثاني من المبدا الاول بتوسط صح

الاول بهذه الصفة وجه وهناك يتبين ان ما توهمه ابو البركات البغدادي ايضا من كلامهم
ليس بشيء وباقي الفصل ظ وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول
المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا **اشارة**
فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون
للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم
يقترن بها الصور **ش** يريد بيان ترتيب صدورها في عالم الكون والفساد من
مباديها وبدا بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير
وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال
فقال لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة
بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل
وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن
ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب
ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام
ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان
كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حاله وجب ان يكون اختلاف صورها مما
يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما
تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان
يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف
فيه مبدا لتهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد
المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا للمواد
اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او
الجنس لا يكون وحدها بالاشتراك من واحد معين علة لذات واحدة بل
يكون بارتباط لواحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة
علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة
فيها ثم صور العالم الاسفل من جهة الاستعمال كما ان في ذلك العقل

ما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية

على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام
السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المشتركة
الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط
الاول فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم اخر
وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم اخر اجيب بان الطبيعة
الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود
بحيث يقبل التغير والحركة في حاله كما مر **قوله** واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل
ولكن يختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها بحسب استعداداتها المختلفة
لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبداها اشتغل بذكر الصورة
وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى بحسب استحقاقات
المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع
العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تاثير من التاثيرات
السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص
بعد العام الذي كان في جوهرها فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت
في تلك المادة فاذن هناك مخصصات المادة معدات لها والمعد هو الذي
يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر لشيء بعينه اولى من
مناسبة لشيء اخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من وجه
الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا
ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك لان الاختلاف ايضا ينسب الى جميع
المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يخصص مادة دون مادة الا لامر اخر يرجع
اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة
للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد
فصار من حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها
وهذا هو الاستحقاق **قوله** ولا مبدا لاختلافها الا الاجرام السماوية بتفصيل

المشتركة

مختلفة ومخصصات

ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام شاهبلها
وان فطنت بجملتها وهناك توجد صور العناصر يريد ان يشير الى سبب اختلاف
صور العناصر الاربعة فذكر ان مبدا ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية
لتفصيل كرة كرة يلي المركز ما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير
الى اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فيدق عن
ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا ان قوما من المنتسبين الى هذا
العلم منهم الكندي ومن يتبعه بعده قالوا ان الفلك لا يستدير فيجب ان يستدير
على شي ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه
يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا
ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض يكون كثيفا من الارض وقلة الحر وقلة الحركة — وكن اقل كثفا م
يوجبان الترطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض
هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس
بسديد عند الشيخ لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم ليس له في نفسه احدى
الصور المتقومة غير الجسمية وانما يكتسب ساير الصور بالحركة والسكون ثانيا فان
الحق ان الجسم لا يتشكل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط لم
يقترن به صور اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى يستتبع
الابعاد وان شيئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة
بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد صارت طبيعة
لكن يجوز ان يكون ذات طبيعة يستحفظ باصلح لا استحفاظها فان الحار — المواضع م
يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه
ان يكون الامر على قانون اخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث
بالشركة مفيض عليها من الاجرام السماوية اما اربعة اجرام واما عن عدة
منحصرة في اربع جمل من كل واحد منها ما يهيؤها لصورة جسم بسيط فاذا
استعدت نالت الصورة من واهبها او يكون ذلك كله عن جرم واحد
وان يكون هناك فيه ترجيبا نفسا ما من الاسباب الخفية علينا

قوله ويجب فيما يجب نيلها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات
مختلفة الاعدادات لقوى بعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية
والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب
الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما يجب بشيئين احدهما
نسب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب
فكمحاذات الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط
الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل
او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه
بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الغايضة على الطبايع
الصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور الفلكية
التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها
واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام ما زجة بعضها بالبعض كما
يشاهد من القوى الغاذية فصارت علة للامتزاجات واعلم ان المراد من
الامور المنبعثة عن السماويات ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست
منبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات الملكوتية
التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات
عن هذين السببين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها
من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة
فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط
الثاني قوله وعند الناطقة تقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة
الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه
الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تاملك ما اعطيته من الاصول — صول
يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان يشير الى ان اخر مراتب الموجودات
العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل
الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه

بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجدا بوسايط كثيرة
محدثا لما يحدث مادة كان كل لاحق متاخرا عن وجوده وكان محتاجا الى الاستمداد
من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالالات البدنية وبما يليها من
الاجسام التي تعدها لقبول تلك الاضافات ولما انتهى الى اخر المراتب
قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات
المذكورة ان كانت عدمية لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها
عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد
الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لتوهم الصور لا تصدر
عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية
اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام
يستدعي شرايط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرايط استند
اليه وما لم يستجمعها استندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور و
القوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا
يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف
القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف
بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد
عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند
تعدد الالات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال
اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه
الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس مرضيا على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ
الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة عنهما
بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال
التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه و
اختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث
يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل

فعل من تلك الافعال المتكثرة الصدور لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره
فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول
تعالى منزه عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما قرب من المبدأ
الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث
الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تنتهي
الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم
وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه **النمط السابع في التجريد** يريد

النمط السابع

ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن
الابدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر
المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية
والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا للنظام الكلي
وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي ضرورات تابعة لذاته
التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات
هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه** تامل كيف ابتدا الوجود من الاشرف فا
لاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف حتى بلغ
النفس الناطقة والعقل المستفاد، لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات
اراد ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود
بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدا منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدو
بعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها
مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى
وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها
مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية
وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى
الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك
الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب

وبعدها مراتب النفوس النباتية بمراتبها

كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية
على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها و
المرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي
اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا
فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبداء الذي ابتدا منه وارتقى
الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مترتب
في سلسلتي المراتب على التكافؤ فمنتهى من الجانبين الهيولى التي وجودها ليس الا
كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة يحاذيها في الجانب الاخر العقول المجردة و
ما فوقها **قوله** ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعة ما للصور العقلية منطبعة
في الجسم يتقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحال الجسم عن ان يكون آلة لها و
حافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية ، لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب
العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها
في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها ولوازمها غير متعلقة الوجود بشيء غير
مباديها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد
الموت لذلك واشار بلفظ لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم
انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة ما للصور العقلية الى كمالاتها
الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في
الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم
منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة
الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظ لما واتم مقصوده
بقوله بل انما يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لان وجوب
بقاء المعلول مع علته التامة الثابتة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا
الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي ولتعلم ان اسناده حفظ
العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي

هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها
بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع
العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن
كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء من شانه ان يتطرق منه
الفساد حفظا ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلب بما اورده
بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة
الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذاتها كما علمت
لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض كلال الا ويعرض للقوة كلال
كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى
الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو
والازدياد وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان لا يكون لها
فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا
فاقول ان الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا على
انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد قد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه دل على انه
فعل بنفسه ، التبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير المستيقظ كالنائم
مستيقظا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه
اوضح من المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند الغافل — الابحاث
عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى الاعمى اكثر منها في نسبته الى
النوم وانما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل الذات
بذاته وما علاه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات تكرار لما سلف في
الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال
للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية
المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند
فقدان الالات المفقودة ليست بالات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها

والالات

كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالة لها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان كلا يعرض للآلة كلال الا ويعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه قوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضاره صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار كالانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستنباطات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحليل وقوله ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء النقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الالات ولا تكل هي في تعقلها بل انما تبقى واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالات بدنية وههنا تمت الحجة ثم ان الشيخ اشار الى وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الالة لا يدل الا على ان تعقلها ليس بالة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الالة لا يدل الا على ان تعقلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم

للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض
صح

زاد في بيانه بان وجود الفعل الشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها احد امزجة الاعضاء البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل بعد زمان الكهولة واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في اخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر فح يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بل ونهاو يتم مع الازدياد والاشخاص فيما وراها ثم انه حمل الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الحيوانية اما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص لذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها وينتقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص فنقول انها لو كانت مقتضية بالالات المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجج التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للمجادلين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا لا على ما استعمل في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشمل التجربيات وما يجري مجراها مما بعد من اليقينيات زيادة تبصرة تامل ايضا ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا

دقا

على القوى وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرايحة الضعيفة اثر
القوية يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها
ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية
باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظ واما القياس فلان تلك
الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كتاثر
الحواس عن المحسوسات في المدرك وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في
الحركة والانفعال لا يكون الا من قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة
فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر
التي يتالف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع منسوبة عليها
مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا
وربما يبلغ الكلال والوهن حدا يعجز هنا القوة عن فعلها او يبطل كالعين تضعف
بعد مشاهدة النور الشديد من الابصار او تعمى قوله وافعال القوة العاقلة
قد يكون كثيرا الخلاف ما وصف هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها ما مر
تقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فانما يكلها
كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال
ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور
بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثير الخلاف ما وصف ولم يقل دايما لان العاقلة
اذا كان تعقلها بمعاونة من المتذكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا
لذاتها ولكن لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية
او يبطلها دايما ولا يوهن العقلية دايما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن
الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لساير القوى
بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون
البعض ساقط لان القياس المذكور يا باه واما قوله الخيال يدرك البتة
بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي
فليس بشيء لانهم يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بها

شدة تاثيره في الحاسة وضعفه **زيادة تبصرة** ما كان فعله بالآلة فلم يكن له
فعل في آلة ولهذا فان القوى الحساسة لا تدرك الاتها بوجه ولا يدرك ادراكها
بعضها لانها لا الات لها الى الاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتها وليست
القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة وهي اوضح من
المذكورتين قبلها وهي مبنية على قضية واضحة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا
كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان
الالة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغريها قولنا
والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انه الاتها والنتيجة قولنا فليست
العاقلة مدركة بالة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة
الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور
الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والنتيجة انها
مثل القوى الحساسة التي لا يمكن لها ان تدرك انفسها ولا الاتها ولا ادراكاتها
لا يحتاج فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء **زيادة تبصرة**
لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دايمة التعقل
له او كانت لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية
على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك
والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في
ذاته وان كان مدركا بالة كانت بحصولها في الته وهاتان مر بيانهما في
النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة
اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام لا بد لها في افعالها وهذا
مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا ب
اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية
كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه
وذلك الشيء اما مادي وهو كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو
طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير

ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة
فالفعل له في شيء لا يمكن ان يتوسط آلة
بينه وبين ذلك الشيء ومنزع مستقل
صح

الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير
مادي كتغاير الانسان صح

المواد وما يجرى مجراها على ما تبين فى النمط الرابع واذ قد تقدم هذه فنقول
الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهى قولنا لو كانت القوة
العاقلة منطبعة فى جسم لكانت هى اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له فى
وقت من الاوقات واللزوم انما يتبين با بطال قسم آخر يصير به المنفصلة حقيقية
وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم فى وقت دون وقت فالشيخ ابطل
هذا القسم ببيان الملازمة المنفصلة المذكورة **قوله** لانها انما تعقل بحصول صورة
المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التى ذكرناها وانما اوردها
لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها **وقوله** فان اتفق
تعقل بعد ما لم يكن فيكون القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفى تاليها تجدد
الصورة اللازم لتجدد التعقل **وقوله** ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة
هى كون المادة آلة للمدركة المادية **وقوله** فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة
المتعقل من مادته موجودا فى مادة آلتها اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** ولا
حصوله فهو غير الصورة التى لم تزل لها فى مادة آلتها بالعدد اشارة الى تغاير
الصورتين اعنى صورتى الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حال
التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للكلام المذكور **وقوله** فيكون قد حصل
فى مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان لشىء واحد معا اشارة الى
الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون
مقتضية لتغاير المادة **وقوله** وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر
فى النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم وهو نقيض
استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة
المستمرة الوجود معها وهو المراد من **قوله** فاذن هذه الصورة التى بها يصير
القوة المتعقلة متعقلة لانها يكون الصورة للشىء الذى فيه القوة المتعقلة
قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتها فى جميع الاوقات
قوله فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا يحتمل التعقل اصلا
اشارة الى استلزام مقدم المتصلة للمنفصلة المذكورة الى هى تالى تلك المتصلة

المنفصلة

قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع فى مقدمها

متجددة

قوله ليس كلا واحد من الامرين يصح استثناء النقيض لكان بفساد قسمى المنفصلة معا
لان الحق كون الانسان متعقلا الاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المتبع
وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد اعتراض
على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول
من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية والا لجاز ان يكون
السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما
فى كونهما عرضين حالين فى المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول
من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة
التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وانا اعوذ فاقول ان
ماهية الشىء هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشىء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه
ولذلك اشتقت لفظ الماهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان
ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة
فى الخارج هو ان السماء المعقول المجردة عن اللواحق ليست مساوية للسماء المحسوسة
المقارنة اياها ومع ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان
اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس مشتركا بين المجردة والمقارنة كان كاذبا
فان زاد وقال المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة فى تمام الماهية كما ذكر
هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس مساويا للسماء الموجودة فى
تمام المعقولية اى ليس مساويا لها حال كونها معقولة فهذا هذيان كما تسمعه
فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة
اما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية فظاهر وان المناسبة بين
الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما
عرضا فى محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا فى محل فرق بين الطبيعة
النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر
يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هى
عرض قائم بنفس عالم لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها من حيث يكون صورة

مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة تارة ص الماخوذة مع

حصلت في العقل مطابقتها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة منتقلة بصورة لمحلها
مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة في العاقلة
والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من
غير ان يحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل
ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان
كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية و
لو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين
الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها
فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء باحد
الشيئين المتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق
بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل ومنها قوله الجسم قد يحل فيه
اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم و
يلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل
ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم
واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه اعتراضات
وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه
الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عاقلة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عاقلة
بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيان ان ما ذكره يتوجه بعينه والجواب
ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى
ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة
في الموضوع والنفس مدركة للصفات الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها
دائما وليست بمدركة للصفات الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير
تلك الحالة تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له
ان تعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال
الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك اورد ثم الفصل

بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان تعقل
بذاته نتيجة الحجج المذكورة قوله ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد
مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كا هيولى
وشيء كالصورة عنينا بالكلام في الاصل من حيث معناه هذا ابتداء احتجاج
على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد
فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في
الحالتين وهو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى
زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل وفاسدا
بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل
ممكن الفساد باقيا فاذن هما امرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا
على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة لقوة
قابلة للفساد مقارنة لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير
حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا
من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين
فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة
الفساد ووجود الثبات قوله ولان الاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة
فسادها وجد وثباتها في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب
عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد
مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها
انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها
في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته
قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجودها
بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن
هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو حال في غيره مما يقبل الفساد
فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول حاصل فالثاني

ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد واما ما قال بعد وجوبها بعللها
وثباتها بها لان الاصل الوجود وبقاؤه يكونان فى ممكنات الوجود مستفادين
من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة لكان شأن
هيولى الاجسام وصورها وكان لنا فى منهما هيولاها وحدها لما كان لكان الباقى من
النفس هو النفس لا يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع او غير ذات وضع
والاول مح لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثانى لا يخ اما ان يكون
مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها اولم يكن فان كانت فاقلة
بلا ماتها على ما مر فكانت هى النفس وقد فرضنا جزءا منها هف وان لم تكن ذات قوام
بانفرادها فاما ان يكون للبدن تاثير فى اقامتها اولم يكن فان كان كانت
النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على
ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير فى اقامتها كانت
باقية بباقيها وان لم يكن البدن موجودا وهو المط ثم ان الصور المقيمة اياها
والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقة
من البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما مر فى الاصول الحكمية
ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهى مركبة من جنس وفصل والجنس اذا اخذ
بشرط التجرد كان مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك
يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة
يقعان على ما ذكر وعلى جزئى الجسم بالمشابهة ولا يجمع انواع الاعراض ايضا
مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان فى احتياجهما
الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او فى استغنائهما عن ذلك
فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان
الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن
فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا
لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون
الشئ محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير

معقول

بل جزء منها وح يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجما(ع) ان هيولى النفس صح

فينا

والفصل صح

يعنى ان وان معنى ان يكون بعلته علة او امكان وجود السواد وهو
فيه شيء لوجود السواد وغيرهما يكون حال وجود السواد يصطار به
يكون ابدا ان يمتنع ان يكون الشيء علة او امكان وجود فساد او فساد البدن
يبطل الامكان الحدوث النفس من حيث هو مباين لها
ولا الامكان فساد او اخر بل الفساد للامكان مع حدوث
موجودة بل حدوث النفس علة او امكان الحدوث
صورة انا نعلم فعالة ولو فوقها فسادا وفيكون
تلك الصورة م
فى امكان الفساد وكذلك صح

٧

لكن ذلك فى العدد بل جوهر بكونها مستمرة مع كونها مباينة لا يكون القوة
ممكنا الا مع ما هو مبداها القريب بالذات اعنى النفس فحدوث يجب استعداد
وتهيؤ من ذلك المبدا الصورة المقارنة له المتهيئة اياه على وجه كان ذلك
المبدا مرتبطا بهذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك
الامكان والتهيؤ عن البدن معه محل الامكان حدوث النفس اعنى الهيئة
المخصوصة فيبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة بوجود وزال ذلك الارتباط
عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدا من حيث هو ذات
مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط فى حدوث النفس من حيث
هى صورة او مبدا صورة لا من حيث هى موجود مجرد وليس شرطا فى وجودها
والشئ اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط فى حدوثه كالبيت فانه يبقى
بعد موت البناء الذى كان شرطا فى حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب
الحدوث صورة ما حدوث مبدا لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد
تلك الصورة فساد مبدا ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما
يقتضى حدوث معلول ما فانما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها
وما يقتضى وجود علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضى فساد معلول
لا يقتضى فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان علة ما **وهم وتنبيه**
ان قوما من المتصدرين يتم عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية
صار هو هى فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو على قولهم بعينه المعقول
من آ فهل هو ح كما كان عندما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء
عقل او لم يعقل وان كان بطل منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان
على انه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان
كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس انه صار هو شيئا آخر
على انك اذا تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضى هيولى مشتركة وتجدد مركب لا
بسيط لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة
بذاتها التى هى كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات

اذ زال عنه ما كان البدن
المقارنة م

فبدا بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند
المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند
تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم في ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين
يقع عندهم ان الجوهر اذا عقل صورة عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك
هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود
معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في
المبدأ والمعاد حسبما اشترط في صدر تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا
المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الى اخره وهو ظ **زيادة تنبيه**
وايضا اذا عقل أ ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل أ حتى يكون سواء
عقل ب او لم يعقلها او يصير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم ذكره **٭** مفاده ظ
وزيادة التبيين فيه انه يلزم انا اذا عقل أ صار أ فاذا عقل ب فان بطل كونه
أ نهو يتجدد الذات عند كل تعقل مع ان لم يبطل عنه ذلك بل بقي أ ولم يصير ب
ناقض لمذهبهم وان بقي أ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل
بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلاف تباين الماهيات وتكثرها
هذا بين حاله واشد شناعة مما ذكره اولا **وهم اخر وتنبيه** وهؤلاء ايضا
يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فانما تعقل ذلك الشيء باتصالها
بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير
نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه
يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا
قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا يجعل النفس كاملة
واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل
المستفاد حتى يتصور بقايه هذا الوهم هو قولهم ان النفس الناطقة عند تعقلها
معقولا ما يتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد بالعقل
الفعال بدونه على فساده بلزوم احد الجانبين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض
غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال

العاقل م

للنفس

للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال
لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما الزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى
قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حتى ما يتصور
مقايسة بحالهما واعلم انه كان الزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور
المعقولة فقد الزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا
اورد هذه الفصول الثلثة في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف
بفرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض
بما هو اسقط من الاول الحشف اردا التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف
فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين
وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئا
يصير شيئا اخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع
شيء اخر ليحدث شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري
غير معقول **٭** لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال
بقول كلي هو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا فذكر ان معناه هو
المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا اخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق
بالمجاز على صيرورة شيء شيئا اخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك
الشيء الصاير شيء ما وينضاف اليه شيء اخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء
هواء والاسود ابيض وبالقوة كما يقال صارت النفس عالمة ما بالفعل او بطريق
التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصاير فيتركب الصاير اياه
منهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وهنا ليس المراد هو هذين
المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار
هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما
نسبه الى الشعر لانه مخيل وسبب تخيله تفطنه عوام المتالهة والمتصوفة
متى ما اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان كل واحد من الامرين
موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي

على في العقل والمعقول كتابا اثنى عليه
المشاؤن وهو حشف كله وهم
يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه
ولا فرفوريوس ايضا

كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث ان كان
المفروض ثانيا قابلا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز
ان يقع ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية
وما يجري هذا المجرى تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر
حصل بعده والاول هو الصاير هذا الثاني والثاني هو المصير اياه للثاني الاول
فالحال بعد الاتحاد لا يخ اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون
احدهما موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني
فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود
هو الامر الثاني والاخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال
التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني ظ المناقضة للقول بالاتحاد فقال او ان
كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم
قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث الخ فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الامر
المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا او مصيرا
اياه بنحو الحرة في ان وهي ان المصدرية الكاينة مع لفظ كان فاعلا لكلمة بطل
اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد
هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو
هذا ما للفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى ونسبها الى الاختلال
واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر
ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب
الاخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى **تذنيب** فيظهر لك من
اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على
ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة هو الحجر
اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك
الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية
مثلا كما يستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصورة اولا الى القوة

مصيرا له

والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل من الامرين موجودا ه

هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة متقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفيته صح

العاقلة ثم تصير لها وجود من خارج مثل ما نعقل شكلا ثم نجعله موجودا ويجب ان
يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني لما فرغ من بيان
كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول تعالى
لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات
فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية كتعقل الانسان
عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك والحادث ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا
والى ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد
صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لامتناع انفعاله
عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي متصور
لوجود الصورة في الاعيان او غير موجودها بعد في جوهر قابل الصورة المعقولة
ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب المعقول
المفارقة الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته
هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال
كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او شيء
لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي
كالعقل الفعال يصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصورة واما
ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير
ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة
الى غير النهاية وقد بان استحالة ذلك فاذن للجوهر الذي يحصل تعقلاته
من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كاملا حاصلا
له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات
العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات
منها نظرا اخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر
في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما
تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده منه وجوده ويعقل سائر

التي هي صورها م

رقة

الاشيا من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا او عرضا
لما تقرر ان علم الاول عالى بعلى دالى اشار الى احاطته بجميع الموجودا
فذكر انه يعقل ذاته بذاته وهو افضل انحا كون الشى مدركا ومدركا
ويتلوه ادراك الجواهر لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ويعقل ما
يعنى المعلول الاول من حيث والعلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم بالعلة
لا يتم من غير العلم بكونها ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى هى
معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل ساير الاشيا التى بعد المعلول الاول من
وقوعها فى المعلولية النازلة من عنده طولا كسلسلة المعلولات المنتهية اليه فى
ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التى لا ينتهى اليه من جهة كون الجميع
ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضى يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة
اليه تعالى **اشارة** ادراك الاول للاشيا من ذاته فى ذاته وهو افضل انحا كون
الشى مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول
ولما بعده منه من ذاته وبعدها الادراكات النفسانية التى هى نقش ورشم عن
طابع عقلى متبدد المبادى والمناسب للادراك اعتبار من حيث هو ادراك
واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك
ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه
تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب
القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلى المقتضى لكون المدرك فاعلا انه
وجودا من الادراك الانفعالى المقتضى لكونه منفعلا وايضا لان هذا مستفيد
وجود وذلك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون
المدرك المجرد عن المادة اتم من كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك
بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام
بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما
تاما بعلته فان العلة من حيث هى تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو هو
والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة انما يقتضى علة ما الوجود بل

العلم بالعلة يقتضى العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضى العلم بانية العلة
دون ماهيتها كان اكمل الادراكات فى ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته ثم
لجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحا كون
الشى مدركا لانه فعلى فهو افضل انحا كون الشى مدركا لانه تام حاصل
من الوجه الذى يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها
للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهى
عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من ذوا
تها دون تعقل الاول اياه ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق
الحواس والمتخيلات وغيرها وهى كلها نقش ورشم عن طابع عقلى لان مخرجها من
القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور
بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهى ادراكات متبددة المبادى
لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها
من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشى الى العلم بما
يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهى انقص مراتب الادراكات
وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شى فليس واحدا حقا
بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عاقلا بذاته
لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة فى الذات مقومة وجاءت ايضا على
ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة والاول
يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة
الاسما لكن لا تاثير لذلك فى وحدانية ذاته تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت
ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هى صور متباينة متقررة
فى جوهر العاقل وذكرت ان الاول يعقل كل شى فاذن معقولاته متباينة متقررة
فى ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب واحدا حقا

بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التشكيك أن الأول لما عقل ذاته بذاته
وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله
للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه
مترتبة بترتيب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة
وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات
لا ينافي وحدة علتها الملزومة إياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات
العلة أو مباينة له فإذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته
المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل أن الواجب واحد
وحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التشكيك وباقي الفصل
ظ ولا شك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا معا وقول بكون الأول موصوفا بصفات غير إضافية ولا سلبية على
ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا
كبيرا وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته وبأنه تع لا يوجد شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء
والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تع وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها
والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذرا
من التزام هذه المعاني ولولا أني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات أن لا
أتعرض لذكر ما أعتقده فيما أجده مخالفا لما أعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه
المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط أملك ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة
أن لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك أصلا فأشير إليه إشارة خفيفة يلوح الحق منها
لمن هو ميسر لذلك فأقول العاقل كما لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة
ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضا في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئا
بصورة تتصورها أو تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل
بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما

لأن علم الله لما كان هو حصول الصور فيه
والعلم متقدم على الإيجاد فحصل العقل
الأول أولا ثم يوجده فيكون صورة
العقل الأول [illegible] العقل
الأول فالمعلول الأول لا يكون
معلولا أولا وهو [illegible]
مح

اشارة م

لذاته م

تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير أن تتضاعف الصور
فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على
سبيل التركيب وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه
الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره
فيه ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها فإنك
تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة
شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إياها فإن حصلت
تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك
ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول
الشيء لقابله فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير
أن تحل فيه فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حالة فيه وإذ تقدم هذا فأقول
قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في
الوجود إلا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله
الأول فإذا حكمت بكون العلتين أعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود
من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضا أعني المعلول الأول وعقل الأول له شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مباينا للأول والثاني
متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في
المعلولين كذلك فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه
من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل الذات الأول تعالى عن ذلك ثم
لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلول لها بحصول صور فيها وهي تعقل
الأول الواجب ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب كان جميع صور
جب الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها والأول
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر و
الصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من
غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا أصل إن حققته وبسطته انكشفت

ان شاء الله

لك بكنه احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء
ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان
نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الاجمال
اولى **اشارة** الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في تشخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل
احاطة العقل بها وتعقله كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني
بها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا
يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم
ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان
كان معقولا على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث
المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا ابدا وان كان علما بجزئي الدهر
وهو ان العاقل بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف
معين في وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امرا ثابتا قبل كون الكسوف
ومعه وبعده يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين
ادراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما
يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها
على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس والتخيل وما يجري مجراهما من الآلات
الجسمانية وقبل تقريره ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية
التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا
هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان
يقول القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت
بالكلية والجزئية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة نوعية في تشخصه انما يصير
تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف
معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل
الى ادراكها الا بالحس او ما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن
تلك المخصصات صارت كلية تدركها العقل ويتناولها البرهان و

الحدود كان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا
بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل
الكاينات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كلا وفيها
وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك
الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات محدودة
بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته
وجزئياته الثابتة والمتجددة المتغيرة الحاصلة بوقت دون وقت كما عليه الوجود
غير مغايرة اياها بشيء ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت شل هذا العالم
في الوجود غير مغايرة بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في
ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي فلنعد الى
شرح الكتاب قوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الى ادراكها من
حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها
ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا تعقليا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ
نوعه في تشخصه اي منسوبة الى مبدأ الطبيعة النوعية موجودة في تشخصه ذلك لانها غير
موجودة في ذلك التشخص مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك
الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي
من حيث هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من
حيث هي كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان بين كون بعقل ح
القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان بين كون القمر في اول
الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود
من زمان كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر
درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل لهذا الكسوف امرا ثابتا قبل وقت
الكسوف ومعه وبعده وظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف
بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت الكسوف

انما يتحدد بدا او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح

تنبيه واشارة قد يتغير الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل
يشتمل على قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير الامور الخارجة عن
ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن
الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان نوع الصفة اما ان يكون متقضية
لاضافته الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما ان يكون متقررة في الموصوف غير
متقررة ومتقضية للاضافة معا وهي تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى
ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف **قوله** منها مثل ان يكون الشيء قادرا على تحريك
جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يبقى انه قادر على تحريكه فاستحال هو اذن
عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه قادرا صفة له وما
يلزمها اضافة لا الى امر كلي من تحريك اجسام ما بامثال ما ولياذاتيا
ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا
متعلقا به الاضافات المتغيرة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد امتنع في
الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على
التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء
بل انما يتغير الاضافات الخارجة فقط هذا القسم كالمقابل الذي قبله وهذا
هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المتقضية لاضافته
الى شيء من خارج التي لا يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وان كانت
تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها
يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كونها للقادر مضافا
الى المقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد
لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فح
لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك
ان القدرة تستلزم اضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي
تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي

منها ما يتغير صح

متقررة في الموصوف غير
متقضية لاضافته الى
غيره واما ان يكون صح

ان يسود الذي كان ابيض وذلك
باستحالة صفة متقررة غير مضافة
هذا هو الصنف الاول من الاربعة
المذكورة وهو ظ والصنف الثاني
غير مذكور في هذا الفصل **قوله** ومثل
صح

الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة
واما الجزئيات فقد يتغير وبتغيرها يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة
بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات صفة والاول
متقررة عارية عن الاضافة **قوله** ومنها مثل ان يكون الشيء عالما بان
شيئا ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالما بان الشيء ايس فيتغير الاضافة والصفة
المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما يخص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما
بمعنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة
علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة
مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحتها لا كما كان في كونه قادرا له
بهيئة واحدة اضافات شتى فههنا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم
ووجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة
نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايض وهذا هو الصنف
الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المتقضية لاضافته الى شيء من
خارج التي تتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه
بخروجه عن الدار وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين
ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة تتعلق
بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا
اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي
البتة الا اذا استونف العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله
العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم
يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم
بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة جديدة للنفس
لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم
يلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا
الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل في

ظ
اضافة

ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة
متقررة في العالم مقتضية لاضافته الى
معلومه المتغير ويتغير بتغيره صح

تغير تلك الصفة قوله فاليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم
الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات
بعيدة لا يؤثر في الذات اقول لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية تتفرع على
ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتقررة الخالية
عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير الاضافة و
يجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك
الاضافات ولا بد ان يكون ذلك في اضافات بعيدة لا تلزمه لزوما ثانيا ولا
يمكن ان يكون في اضافات قريبة تلزمه لزوما اوليا فان التغير فيها يقتضي
التغير في تلك الصفات ويصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه
وانما وسم الفصل بالتنبيه لاستعماله المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعترض
الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا
يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي يجوز
تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض
ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة
على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا
على ان الوجود للاضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا
يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل ولا يحدث من تغير الغير شيء في الشيء
بل قد يحدث منه التغير في الامر المعقول فقط تنبيه كونك يمينا وشمالا اضافة محضة
وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك تتبعها اضافة
لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة اقول اشارة
الى الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين
الاخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذكر ط تذنيب فالواجب الوجود
يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن و
الماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه
بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر اقول هذا الحكم كالنتيجة

لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على
ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير
فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة
للقول بان الكل معلول للعالم الواجب بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فذكر رفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي
لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء
في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب
بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته وجب ذلك الحكم
ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون
الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض
الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوضع بيان
هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يكون
الاحساس وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا
للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك
بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل
ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو
عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان
يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم له بوسط او بغير وسط يتادى اليه
بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب
لا يكون كما علمت اقول هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان ايجاده
وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير
متاتية لقبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا

جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الواجب الاول

لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور
الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور
من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة
في موادها والمادة كاملة بها واذ تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع
الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن
وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل
من قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين
والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل
شيء يوصله الاول بوسط او بغير وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه
الاول الى ذلك الشيء [illegible] على سبيل الوجوب **اشارة** الكل [illegible]
من الاول [illegible] ان الحكم الجزم فيما [illegible] ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية
ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ [illegible] عالم الجواهر [illegible]
زيادة تفصيل [illegible] ان يكون جوهر عقلي [illegible] جوهر عقلي
وجرم سماوي اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول [illegible]
بالاشارة الى اولى كثرة وجب صدورها عنه [illegible] عقلي وجرم سماوي
معا وذلك لان [illegible] صدور الاجرام السماوية من الجواهر العقلية [illegible]
استمرار وجود الجواهر العقلية [illegible] جرم سماوي [illegible]
عقلي [illegible] جوهر واحد عقلي [illegible]
[illegible] بان الواحد [illegible]
بان الواحد لا يصدر عنه [illegible]
مجرد هذه العبارات [illegible] الصادر عن المبدأ الاول [illegible]
ذلك الواحد [illegible] لا يمكن ان [illegible]
في سلسلة الترتيب [illegible] اما على الولاء او بتوسط الغير [illegible]
فاذا [illegible] فان وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض [illegible]

اشارة

معقول [illegible] كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو [illegible] الوجود
السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مستمرا به وكذلك في امكان الفساد
ولذلك امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته في البدن ليس محل
لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين [illegible] لامكان فسادها
[illegible] انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان
[illegible]
اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه
الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به
فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب
من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان
الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط
السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل
لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير
قصد واعاده هيهنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان نظام
الموجودات في الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث هو هذا
الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور
ولذلك بدا كلامه ثم يقول له لا تجد تخلصا ان طلبت وبدا كلامه هنا
بتقرير المراد **اشارة** الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان
يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن
ان تكون فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند
ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور
شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان الجود المحض مبدا
لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا
فيضانه مثل فيضان [illegible] فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا
من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل [illegible] النار فان النار لا تفضل فضيلتها

وجود الجواهر العقلية وما يشبهها
وكذلك القسم الثاني يجب صح

ولا تكمل موشها في تحصيل الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق لها مصادمته
من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا
ان يكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال
مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات موذية وان يتادى
احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطاء في اعتقاد منار في المعاد
وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة وغضب ضار في امر المعاد
ويكون القوى المذكورة لا تغني غنائها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات
عارض خطاء او غلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي
اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى
فهو كالمقصود بالعرض والشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض
لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية
وقوع الشر في قضائه نوع من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه و
يجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على امور عدمية
من حيث هي غير موثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت
والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه
الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع
القصار من فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرديه
من الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك
وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى العلة الموجبة
له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده
امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد انما
صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا
ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا
بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس
الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن

ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالاتها وانما
اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي
هي مباديها وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور
ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي
شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن
قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال الموجود من
حيث ذلك العدم غير لايق به او غير موثر عنده وان الموجودات من حيث
هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها
لا لذاتها بل لكونها مودية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية متقيسة
الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا
ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود
الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما
ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما
هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام
ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة
كالعقول لا شر فيها والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا
موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللايقة بها الا
ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها شر ذلك المخالف عن
كمالها كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها
تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر
ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون
والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض
ممنوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض
المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي يكون
شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات

ليت م

الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محة بكونها اكثر من اعدام الاضافية الحاصلة
على الوجه المذكور والشيخ اشار الى الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود
الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية وإذا كان الجود المحض
الى قوله واوقات اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم و
الاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي
يعرض لها لا من حيث هي انسان والامور التي يعرض له بسبب قوتيه الحيوانتين
ويضر في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه
الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصورة و
القوى المذكورة المختلفة الافعال لا يمنع عنها الا ان يكون بحيث يعرض لها
عند التلاقي مثل هذه الاشيا وهي قليلة الوجود وان كانت كثيرة بالعدد
ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات
بل بالعرض ومرضية لها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة
لا يكون منفكة منها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة و
الاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما
هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب ونفي الحسن والقبح عن الافعال
الالهية لا يكون السوال بلم على افعاله تعالى واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه
من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر
عما هو خير بالذات فيتنبهون على ان الصادر عنه ليس شرا فان صدور الخيرات
الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس شرا ثم قال انهم يستدلون على كون الشر
عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسيرا للفظ على اصطلاحهم
فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم يحتاجون
قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى
تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات
لا يفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشر الذي يعبر عنه
الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويحصرون ما يدخل

القسمين م

بقوله وفي القسم امور شرها اما على
الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج
على وجود الاولين بقوله ص

حيوان بل من حيث هي م

يمكن ان م

في تلك الهيئة بالذات عما ينسب اليها بالعرض ليتحقق الهيئة ممتازة عن غيرها و
ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب
بني على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح
حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم او معنى آخر
واما منه يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات و
هو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضائق الا
ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله تعالى الخلق باطل لا نه تم خالق لذاته لا لعلة
وهو بناء في القول بتعليل الشر فاني خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة
بنا ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر كاف فيه وهم وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر
الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا
فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته للشر حال البالغ في الجمال
والصحة وحال من ليس بالغ فيها وحال القبيح والمسقام او السقيم والاول لان يبنا
من السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا وسلمان وكذلك حال
النفس في هيأتها ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى
في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا
انه جهل ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير حظ من العلم بجسيم
النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة وينال حظا ما من الخيرات لاجله
واخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين
نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل
النجاة غلبة وافرة ط لما كان قوى الانسان التي بحسبها يصدر الافعال الارادية
عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثا نطقية وغضبية وشهوية وكان
السعادة او الشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان
الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه
بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون

لان

الا كثرين اشقيا لا سيما في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي
هو اشرف انواع الكاينات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي
هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي
هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين
فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي
هو الاخلاق الخالية من غايتي الفضل والرذالة وشبيه الشيء في هذه الاحوال
بالابدان في الجمال والصحة الفاشيين او في القبح والمرض الفاشيين او في الحالة التي
بينهما ثم ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان
الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى قوله لكن المتفاحش وامزم
والسقيم هو عرضه الاذى في الاخرة يعني هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان
منتصبا للشيء لا يتعرض في ذلك الشيء لغيره وباقي عباراته واضحة **تنبيه** لا يقعن عندك
ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا يقعن عندك ان السعادة لا تنال الا
بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك
ان تفاريق الخطايا بايتة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من
الجهل وانما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك
في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة
من اهل الجهل والخطايا باسرها الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وسيسمع لهذا
فضل بيان ش يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو
ظ وقوله بايتة لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان
اي يتمسك به لئلا يسقط وقوله بل انما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من
الجهل والرذيلة يدل على ان ساير اعدادهما انما يقتضيان شقاوة منقطعة او
لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله تعالى لقوله عز من
قائل ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون فان فيها ما يدل
على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل الطرف الاشرف بها **وهم وتنبيه**

او لعلك تقول هلا امكن ان يبرا القسم الثاني عن خوف الشر فيكون جوابك انه
لو بري عن ان يكون ذلك لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد
فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير
يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا بري
عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء
وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لايق بالجود على ما بيناه في
هذا الفصل غني عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ايضا فان كان القدر
فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض
للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم
يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى
من مبتدئ له من خارج فحديث اخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا
يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي
تثبت فينفع في الاكثر والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر
ان عاد من واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطا واتى بالجريمة وجب
التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا واجبا من
مختار رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المسئلة الجزئية
عازم له مصلحة كلية كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء
لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورد من
حديث الظلم والعدل وحديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة
لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية
فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة التي تجمع عليها
ارتياد المصالح ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا
حققت الحقايق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت فقد عرفت
اصناف المقدمات في موضعها ش تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال
الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لحصولها مع ساير الجزئيات في

اللهم [illegible]

العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما مثل
هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب
عنه ولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على
خطيئتها كاستضرارها كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يشبهها وهي
وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية
الراسخة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع
على الافئدة لكن الايات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد لو اجريت على
ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج
على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما
العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث
اخرى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر
ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يقوله اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في
الحكمة الالهية اي ليس شرا فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا
يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون
على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال
الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب
المجرم تاكيد للتخويف ومتعين لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا
التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى
الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزوي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهو
ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح
البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر مقبول عند
الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على الظاهر لم
يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كا
المعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله
تعالى او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد

على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى الطاعة وتبعيدهم عن معصيته
وتعذيب العاصين عدل منه حسن مع الاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى
اشاله ذلك مما يبتنى على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الا حكام
وتقبيح بعضها بحسب العقل عندهم وهي من المشهورات فذكر الشيخ ان تلك
المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة
على مصالح الجمهور ويمكن ان يتبع ما يتبعها بالبرهان بحسب بعض الفاعلين بعض
الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب
الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه
مبني على وجوب التخويف وكما يتأتى ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يق
ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما
مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون
يكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية
قولهم بل الجواب الصحيح ان يق لان العقاب ايضا من القدر وطلب علته تفتيش
القدر بعد واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب
كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة بخلاف القول بالقدر على ما ذهب
اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا
الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فان فعل الانسان مستند
عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستند الى اسبابهما ومن اسباب ارادة
فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب
مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه
من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما على اصول الاشاعرة
فلما لم يكن التخويف ممكن التعليل به باطلا على ما ذكره الفاضل الشارح
وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق و
لذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية
قواعد متكلمي المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية

في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان اهل الكتب اكثر من الناجين
بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحال التي
يكون او يحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال

وهم وتنبيه

انه قد يسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية
وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه
من جملتهم من له تمييز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات
والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في
امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه
من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومشروب في صحبة حشمة فينفض اليد
منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح
واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على
الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام
به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر
هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد على
عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك يتصل
اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس
ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما
يقتنص على الجوع ثم يمسك على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات
تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في
ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة
وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية العطب الهلاك فاقتحم اي دخل من غير
روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهور ان السعادة هي اللذة فقط
ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة
بغيرها فانهم ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة

منكوح

كالاوان وصح

يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة
هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في
امر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل
الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما
يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس يؤثر الكرامة المتوقعة
من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات
الحسية الى حد يتحمل الام الجوع والعطش ويتناسى اهوال الموت والهلاك معها
وهذه صغريات ينضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو آثر عند شخص فهو
الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة
مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان
من ساير الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة
الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات
تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها بالكلية
ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من
الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها
يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سيأتي

تذنيب

ولا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا
نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصّر ويقال
له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام
بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها القائلون بان
السعادة هي اللذات الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الناطقة
الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل
الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك
السعادة ولذاتها وسمها بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال
الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير

لذة م

نات

فبان صح

وكان ما ذكره في الفصل السابق متضمنا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة صح

الموجود فيهما فان المشابهة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك
بين كماليهما في الماهية **تنبيه** ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما
هو عند المدرك آفة وشر • يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليبين ان النظر
الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يتوهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس
الجسمانية وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل لما الا
فقد لفظ يرجح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك
لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول
ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم
يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان
لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالاخص
الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند
المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول
اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان
الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته
فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته
عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هنا اعني المنتسبين الى الغير
هما حصول شيء لما من شانه ان يكون ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب
شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول
يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار
كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وافرد ذكر الخير لانه
يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء
قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ يختص بالجهة التي هو معها
كمال وخير وهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره في هذا
الموضع قال الشارح تعريفا اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي
الفاضل

وهذا اقرب الى التحصيل من قولهم
اللذة ادراك الملايم والالم
ادراك المنافي ولذلك
عدل الشيخ عنه الى
ما ذكره صح

يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم
وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة
وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس
به فان فسروا الخير باللذة وما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف
الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها وان فسروا الكمال ايضا
بحصول شيء لشيء من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له
امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق ان
تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول
الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما
غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه **قوله** وقد يختلف الخير والشر
بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم والملبس الملايم
والذي عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد و
الكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة • مراده بيان ان
الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس
الى الغير وذكر الخيرات المنتسبة الى القوى الثلث التي يتعلق الافعال الارادية
بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الجزء العقلي فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل فاعلا بالقياس
الى قوته النظرية والجميل خير عنده كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية
اراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي يكون للعقل
بمشاركة سائر القوى وهي التي يختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى
اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة **قوله** وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي
يختص به وينحوه باستعداده الاول • اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان
الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقتضيه ذلك الشيء باستعداده الاول
والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه و

ذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كاملا واما قوله باستعداده
الاول فمقابلته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرا على الاخر ولا
يكون الشيء الذي يحرم ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس اليه
فانه بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد الطارئ كالانسان
فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضايل ثم اذا طرا عليه ما اعاده لاقتناء الرذائل
قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس اليه لذاته مع
الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد
ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد بهما الى ان كلام الشيخ مشعر
بان الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر قوله وكل
لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك لما
فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان الحظ
في هذا النمط مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات
ما لا نلتذ به اللذة التي تناسب جلبه مثل الصحة والسلامة فلا نلتذ بهما كما
نلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا
جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم تشعر بها على ان المريض والوصب يجد
عند الثوب الى الحالة الطبيعية مفاجأة غير خفي التدريج لذة عظيمة ش الوصب المرض
الطويل ووصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثوب الرجوع
الى الشيء بعد الذهاب عنه والمفاجأة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد
شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا
لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان
الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هنا بحاصل فان استقرار المحسوسات
يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضي للادراك
لذيذان جدا تنبيه والذائق قد يصل فمه كراهية بعض الحلو فضلا
عن ان يشتهي اشتهاء شائقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس

خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر بالحس من حيث هو خير ش ان الفصل الاول كان
مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين
يتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد
عليه بسبب اغفال الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ و
لما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية
المريض له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا
ان نستظهر في البيان مع غنائنا بما سلف عنه اذ الطف لفهمه زدنا فقلنا ان اللذة
ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما
فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط واما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو
اما غير الفارغ فمثل الممتلئ جدا اذا عاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال
ما فيه عادت لذته وشهوته وتاذي بما هو الان يكرهه ش عاف الطعام اي
كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد
فلا ترد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء
المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن
الالتذاذ بالحلاوة ما يلائم ظ تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المؤلم
وتكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما في
الخدر فلا يتالم به فاذا انتعشت القوة او زال العايق عظم الالم ش يريد ان
ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم
الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الادراك به و
هو ظ تنبيه انه قد يصح اثبات لذة ما بقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي
يسمى ذوقا جاز ان لا نجدا البهائش قا وكذلك قد يصح ثبوت اذى باقيا
ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع عنها بالغ
الاحتراز مثال الاول حال العنين عند لذة الجماع ومثال الثاني
حال من لم يقاس وصب الاستسقام عند الحمية ش يريد بيان ان العلم بوجود

اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم
بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس
به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي ادراكها الا
الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك
قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين
ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل
على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا وشربا بالمناسبة
والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او
الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك و
النيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به
فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان
الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان تتكيف العضو
الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة من مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج
كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان
تتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وكمال
الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال
الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه
الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه بعد
بعد الحق الاول بالجواهر العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية — العقلية
ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر
العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى
الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى
والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم
ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى
الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول

ما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين يريد اثبات
اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة
مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خير
يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال
يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان
الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه
الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة من مادة خارجية هي شيء حلو او كانت
حادثة في العضو لا من سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان
ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك
في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو كتكيف
النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه
ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يتذكره فيذكره — يرجوه او بصورة شيء صح
وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية
لها متفاوتة يتبعهما لذات بحسبهما والجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل
فيه ما يتعلقه من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول — يتعقله
على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعني
الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الاوهام والظنون على وجه
لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا
على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك
لهذا الكمال وحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه
هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية
من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر
كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيتمثل حقيقته المكتنفة
بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام

التي تحضره فان الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله
واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان
اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها
والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالا
والاضعف كالحلاوة بين المختلفين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر و
ادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة
كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من
الحسية بل لا نسبة لها اليها وهذه والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة
الى اللذة كنسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة
وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة
والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان
اقبض للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض
هذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق
وقد ذكر هناك انه موضع جدلي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع
حالة مخصوصة نعرفها باللذة ولا ندري اهي ادراك الملائم ام ليس وانتم ما اقمتم
عليه برهانا بل فسرتم ان المعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك
الملائم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس للمعنى فعليكم
ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم
بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات
مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات
لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع
عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله و
الجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة
عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها
حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونقضوا عنه ما يختص

ونقضوها

بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في
كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا
ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق
الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة
ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات الم
لذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم
خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم
انه يكون عادما للذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا
مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها
على ملاذ الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما **تنبيه** الآن اذا
كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم
بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض
ما نبهت عليه ش يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان
كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة لالتذاذها وتتألم بحصول اضداد تلك
الكمالات لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت
المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا
تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق
وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات فوجود فينا غير متعلق
بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها
عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل
لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت
النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان
هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات للنفس
بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما انت قبلها لكنها
تكون كالالام متمكنة كان هنا تشغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث

هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية
فوق الم النار الجسمانية . يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس
الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التالم بها
بحصول سببه وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والالم الظاهرة
تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد
للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول
ولا يدوم بها التعذيب . يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك مقدمة
وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محة لعدم استعدادها او عدم
الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور
المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك
في كونها رذايل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية
واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب
القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي
ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور
لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة
للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل
لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور و
الثلثة الباقية اعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة و
العملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة
وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب غواش غريبة وجميعها يزول بعد الموت
اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفادة من الافعال والامزجة
فيزول بزوالها وتختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال و
بطؤه ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلاف
تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما يتاذى بها النفس الشيقة الى الكمال الذي
الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله منجية من هذا العذاب وانما

كمالها صح

ادنى صح

هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص
من فطانة بتراء . اراد ان يبين في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين
بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون
بنقصانهم فقال النفوس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها
لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باوّلي والتي لها
شوق اليها في الجملة عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم
يكتسب الكمال فلا يخ اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال كما ليس مضادا له فصارت
معرضة عنه او لم يشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت
مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم
الى الكمال الفايت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر
عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوأهم حالا الجاحدون
وهم الذين يتعذبون دايما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين
وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام
تعالى عيشا بله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم
غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد
الباطلة الحادثة باتها حيث اذا فارقت لابد ان فان جاز ان يزول
عنها ذلك الجهل فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها وح يصير من اهل
السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت
فلا يكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات
فيها على ما هي عليه فانها انما يلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدانها ادركته
على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت
مع ذلك ذوات نيل وتمت بذلك التذاذها اما التي تمثلت اضداد الكمال
فيها واعتقدت انها كمال او رجت الوصول لها ادركته فانها لا محالة تنتقل
بعد الموت عما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه وزوال
الجهل عنها تنبيه والعادون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن

فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به من حيث الاسم او اشتغلت بالضد وتها عن اكتساب الكمال صح

والابله صح

وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلايق الجسمانية واطلاق البدن على الهيات البدنية اشكالا لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم تصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الان بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل هذا الوصول تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شي هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحقق من يتيسر له ويناله عيننة عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا تعرف سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمام الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقتنع بما بلغه الغرض فهذه حال العارفين يريد النفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم يشتغل فيها الحق ولم تتدنس بالعقايد المخالفة ولم يفظظها اي لم يغلظها والفظ الرجل الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جست يده بالطريق اي صلبت وغشيها اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشي على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا

بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلايل الدالة على بقاء النفوس الناطقة يقتضي نقيض هذا المذهب ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عم اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدا والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يحملهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام

او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل
الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه و
افعالها الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها والا فشاهدت
العقاب كذلك فقال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهوا والادخنة
ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون
ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكر في الكتاب المذكور ولولا مخافة
التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور
بهم الى الاستعداد للاتصال المستعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه
المواضع نظر قوله فلما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل
والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض عليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان
لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد
الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة
نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم
ابسط هذا واستعن بما تجده في موضع اخر لنا هذا هو المذهب
الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احدهما ان يوع لما ثبت ان تهيؤ الابدان
يوجب افاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج
بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان
نفسا تناسختها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة
والثانية الحادثة معه فكان تح لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان
النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد
يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان
بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك
البدن فلا يكون نفسا له هف والحجة الثانية ان يوع النفس المستنسخة
اما ان تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصلت به في تلك الحالة
فاما ان يكون البدن الثاني حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث

بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به
صح

قبل

قبل او كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة عدد
الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساويا او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل
وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بكون بدن اخر ووجب ان يكون عدد
الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا
واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة
في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون
لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل
غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هف
والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف
وعلى التقدير الثالث لا يخ اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى
يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا مح او يبقى بعض الابدان المستحقة
بلا نفس وهو ايض مح او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث لبعض
اخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض ابدان
دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة
دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل
حالة المفارقة فذلك البدن لا يخ اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم
على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد
للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز
كونها معطلة في زمان يقتضي جواز ذلك في ساير الازمنة ولا يحتاج الى
القول بالتناسخ وايض لا يخ اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث
مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث
ذلك المزاج وتعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يخصص اتصاله
بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو مح وهنا
قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط
هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللا

تلك صح

المذكورة بقوله واستحسن باعماله في مواضع اخر **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو
الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء
عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق
الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا
الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة
من وجه كما ينبغي ان لا يكون متمثلا في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي فكل للامر الحسي صح
مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق
لذاته معشوق لذاته من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل معشوق عشق صح
لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره **ش** لما فرغ عن بيان احوال النفوس في
المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها الشامل وفي
اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في جنس
مراتب اولاها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها
الابتهاج لان اطلاقها على الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما الواجب صح
كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك
التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على
الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب
له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية
كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق
التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة و
ابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما
هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه
احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ح
ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق غايبا من وجه صح
الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق والدراك لذاته
اتم الادراكات على ما تحاشى من اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه صح

سنـ

٨

مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن
الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من
غيره وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض
الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل
يوجب حبه استدلالا بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول حكام
لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال الاعز والمحتملات لا يجب اشتراكها في الا
فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب
له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث
هو مؤثر وادراك الكمال انما يوجبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان
الكمال والادراك موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك **قوله**
ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية
وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه القديسين
شوق **ش** هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق
اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من
حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد
يكون لاصنافهم منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد
يحاكي مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة
والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ
حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة
والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل
احوالها ان يكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا
في الحيوة الاخرى **ش** وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة
الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم
العشق والشوق معا وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان
من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق

الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه في
وصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة
ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في
الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة
متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا وههنا متحدان
والباقي ظ قوله ويتلوها هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي
الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة
المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان
وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة
هو سبب تاذيها في المعاد على ما مر والناظر ظاهر تنبيه فاذا نظرت في
الامور وتاملتها وجدت لكل شي من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا
اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة
من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية هذه جملة وتجد في العلوم المفصلة
لها تفصيلا لما فرغ عن بيان مفاصله وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت العشق
للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما للباقي النفوس و
القوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة
على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة
وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على كون تلك
الكمالات موثرة عندها فهي عاشقة لها ما دامت ملتبسة بها ومشتاقة اليها اذا
فارقتها والناظر ظاهر وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه
في جميع الكائنات **النمط التاسع في مقامات العارفين** لما اشار في النمط
المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان
يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية
ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر
الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه مرتب فيه

النمط التاسع

علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده تنبيه ان للعارفين
مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم
في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية
فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن
نقصها عليك • الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى من ثوب وغيره ونضا
الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها و
تجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في ظاهر الحال
ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كان قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن
جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة
البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما لا يقدر على دركه
الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رات ولا اذن سمعت
وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة
عنهم هي اثار كمال واكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم واياته تختص بهم التي من
جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا
يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها
من يتيقن بها ويقربها قوله واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه
قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل
ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت • سرد
الحديث اي اتى به على ولاء وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق
له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم
وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس والمنع وقيل و
البسيل المخلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من
جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشي اختصاصا بعيدا
عن الفهم ليمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان و
ضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل

بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب
قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان ادم عم وبابسال الجنة فكانه
قال المراد بادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج
ادم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند
التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها
هذان الاسمان ويكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لطالما لا يناله الا
شيئا فشيئا او يظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان
على ذلك الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما
من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة
من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان في امثالهم وحكاياتهم
وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم
بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان
والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدي سلامان لشهرته بالسلامة
وانقذ من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشر حتى هلك وسار منهما في
العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك
المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي
سمعته غير مطابقة لما ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر
حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا
مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك
ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال المذكورتين
فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة
القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس
تكليفا بمعرفة الغيب انما هو وقوف على استماع تلك القصة وحل لعله
يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اتفق
وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال

احديهما وهي التي وقعت اولا الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان
والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك
يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته
في غير رحم امراة ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال
وربته وهو عند بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والى التذاذ بها شرطها
ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان
للملك الة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما
ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان
في ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع
انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه
على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفيهما فاخذ
سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية
الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان
ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصلك ابسال اليك فاطاعه
وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة
صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوتها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فنفر عن
خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى
الحكيم الهرمين باعانة الملك واحد للملك واحد للنفس ووضعت هذه
القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها
بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق
من اليوناني الى العربي وهذه قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب
كلام الشيخ اليه على وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه
ما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانها افاضها من غير تعلق بالجسمانيات
وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتالفها وعشق

سلامان لابسال ميلها الى اللذة البدنية وشبه ابسال الى الجود وتعلق القوى
النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقتها النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب انغماسهما
في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما سلامان مدة وتزهدهما عليهما كذلك و
تقتيهما بالشوق مع الحرمان وحياة الهيتان بقاء سيل النفس مع فتور القوى
عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الى ابيه التفطن للكمال
والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في البحر تورطهما في
الهلاك اما البدن فلاختلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها
اياه وخلاص سلامان بقائها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة
التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها
الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة و المادة
للجسمانيات فهذا تاويل القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما
ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان وههنا مثل
لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة
لما ذكره الشيخ وذلك يدل على قصورهم واضعها عن الوصول الى فهم
غرضه منها واما القصة الثانية وهي وقعت الي بعد عشرين سنة
من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها
فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة
سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان وابسال كانا اخوين
شقيقين وكان ابسال اصغرهما سنا وقد تربا بين يدي اخيه ونشا صبيح
الوجه عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة سلامان و
قالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان مان
عليه بذلك وابى ابسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتي
لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة
عشقها له فانقبض ابسال من ذلك ودرت انه لا يطاوعها فقالت
لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك

بارد

اغز بانيوک
شده انجا
صح

بابسال ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية
لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امراة
سلامان في فراش اختها فدخل ابسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها
الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه الابكار المخدرات لا يفعلن مثل ذلك و
قد تغيم السماء في الوقت بغيم فلاح عنه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من
عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني
قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب اهما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا و
غربا من غير منة عليه وكان اول ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى
وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعانقة وقصدت معانقته فابى وازعجها
وظهر لهم عدو وتوجه سلامان بابسال اليه في جيوشه وفرقت المراة في رؤساء الجيش
اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا وبه دماء حسبوه ميتا
فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك
وسوم الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه حزين من فقد اخيه
فادركه ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوى
الملك لاخيه ثم واطات المراة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان
صديقا كبيرا حسبا ونسبا وعلما وعملا واغتم من موت اخيه واعتزل من ملكه وفوض
الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى المراة والطابخ و
الطاعم ثلثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتاويله ان
سلامان مثل النفس الناطقة وابسال مثل العقل النظري المترقي الى ان حصل
عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان ان كانت تترقى الى الكمال وامراة
سلامان القوة البدنية الامارة للشهوة والغضب المتحدة بالنفس صايرة
شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت
سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل ماربها الفانية وإباؤه انجذاب العقل
الى عالمه واختها التي املكتها القوة العملية المسمى بالعقل العملي المطيع للعقل
النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة

مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم
هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من
جذبات الحق وانزعاجها لمراة اعراض العقل عن الهوى وتخلية الدار لاخيه
اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها الى العالم الالهي
وقدرها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل
والمدن ولذلك سماه باول ذي قرنين فانه لقب لمن كان يملك الخافقين
ورفض الجيش لها انقطاع القوى لعدم التفاتها اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة
الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده
اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها اشتغالا بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات
العقل الى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة
عند طلب الانتقام والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن
وتواطؤهم على اهلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع
استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز
واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية اخر الامر وزوال
هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الى
غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا
التاويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد ان قصده هذه القصة انه ذكر في
رسالته في القضا والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان
البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امراة سلامان حتى اعرض
عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة
الشيخ لئلا يطول الكتاب تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها
يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام
ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما
لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه
مع بعض • طالب الشيء يبتدي باعراض عما يعتقد انه يشغله عن المطلوب ثم باقبال

الحس الخيالية والوهمية عنها عند عروجها الى الملأ الاعلى وقصور تلك القوى
صح

على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدانه المطلوب فطالب الحق يلزمه في
الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا
وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة
هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار التبري والتولي
ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب
الحق هي هذه الثلاثة ولذلك ابتدا الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد
توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك
بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلاثة والثلاثي واحدا
والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض تنبيه الزهد
عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف
تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف
معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الاخرة هي الاجر والثواب وعند
العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب
الغرور الى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه
فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع
الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك
القدس • لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة اراد ان ينبه
على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتبين ان الفعلين يختلف
فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف
يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير
يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف
فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن
الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على
كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي ارادته
وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها

جميعا من التبرؤ للعالم الجسماني والاشتغال بالعالم العقلي متشيعة اياه عند
توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع
العقل ولا تزاحم الترحالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون
جميع ما تحته من النزوع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب
اشارة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة اخر
من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه
عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب
ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق
الطاعة لاختصاصه بايات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن
والمسيء جزاء من عند الله القدير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة الخبير
سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت ليستحفظ
التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد
لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد
للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم
شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم
واستقم ‌. لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران
عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الاخرة اراد ان يشير الى
اثبات الاجر والثواب المذكورين واثبات النبوة والشريعة وما يتعلق
بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك يبنى على قواعد وتقريرها
ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء
ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم
وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش
تلك المدة فاقدا اياها او ان امكن لكنها يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون
في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاوضة وهي
ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الاخر ومعاونة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه

محتاج في تعيشه الى الاجتماع مع اخر في اصطلاحهم
وهو الاجتماع الذي يعتبر في كون الانسان مدنيا بالطبع

من عمله بازاء ما يأخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع والتمدن في اصطلاحهم
هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا
ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه
ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع
من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما
لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير
المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة
والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة
في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن
تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس
لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور فاذن يجب ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة
انما يتقرر بايات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الايات
هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص بالقولية اطوع والعوام بالفعلية
اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من
غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة
ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في
امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه
بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب
وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة
لا تنتظم بدون ذلك انتظامها فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من
عند الله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم
واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على
الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون ثابتة فوجب ان
يكون معها سبب حافظها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل

يقينية ولا تكون ...

عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري
مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قدير
خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد
ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله
والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر
بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع
ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع
الاوقات والازمنة وهو المط وهو نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع
هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه
واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي
المذكور فانظر الى الحكمة وهي هذه تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة
وهي ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي
المشتاق اليهما المحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجايبه اي تغلبك
وتدهشك ثم اقم اي ادم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب القدسي
اعترض الفاضل الش فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس
الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو مم وان عنيتم به انه وجب على
الله تع كما تقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام
الذي هو خير ما وهو تع مبدا لكل خير فاذن وجب وجوده عنه فهو
ايض بط لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم
مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايض قولكم المعجزات دالة على كون الشارع
من قبل الله غير لايق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبيا
ولاضدادهم من السحرة كما يجي في النمط العاشر ويمتاز النبي عن ضده بدعوته
الى الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبيا وايضا
القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار
العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايض القول بالعقاب على

لا تصور نفع صح

دون الشر والتميز بين الخير صح

العاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة
الى الدنيا مع فواتها عنها ولم زعمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط
عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية
الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في
اثبات غائية تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض
الاسنان مثلا بصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية
لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح
بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين
على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة
التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبيا ليست تا للفعلية
المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن
الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان هذه
المعجزات التي هي اثار نفوس الانبيا دالة على كمال تلك النفوس في مقتضية لتصديق
اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة
في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة
فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الربوبية
والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل النظام
المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه
في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك
النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان
اطراف العمارة بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق الاول
لا لشيء غيره لا يوثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها
نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه
او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المط ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة
الى شيء غيره وهو الغاية وهو المط دونه لما ذكر غرض العارف وغير العارف

صلح بالقياس الى الكل عن الاصلح

من الزهد والعبادة واثبت مبادى غرض غيره اعنى الثواب والعقاب اشار في
هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف كمال الحقيقي حالتان
بالقياس اليه احدهما لنفسه خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه
وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبّر عن الاول بالارادة
وعن الثاني بالتعبّد وذكر ان ارادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق
الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير
الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف يريد الحق الاول لا لشئ غيره بيان
لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يوثر شيئا على عرفانه اى لا يوثر شيئا غير الحق
على عرفانه لان العرفان ليس بموثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما بعد
وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو موثر وليس
بموثر لذاته فهو موثر لا محالة لغيره فالعرفان موثر لغيره وذلك الغير هو الحق
لا غير فاذن الحق موثر على العرفان وانما اختص العارف بانه لا يوثر شيئا
غير الحق على العرفان لان غير العارف يوثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب
على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يوثر شيئا عليه الا
الحق الذي هو فقط موثر ما ذكر فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه
يجرّها الى جناب الحق وهو غيره فان جرّ القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته
قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان الكمال
من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته
ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة
الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى الحق فلما ذكر
في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد
العارفين يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتحصيل التشبه وهي مراتب
ثلث مترتبة اشار الشيخ الى الاول بقوله وتعبده له فقط والى الثانية
بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة شريفة اليه
في هذا التنبيه تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات غير الحق ويلي في

فان الحق موثر على عرفانه

لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض

الى العبادة فلما ذكره من قوله ولانه مستحق للعبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس

[illegible]

النفس

الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض
غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبيّن
كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اى وان كانت الرغبة
او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب
المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوبا به الحق ويكون الحق غير
الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذي هو
الغاية المقصودة وهو الحظ فيكون هو المعبود بالذات لا الحق هذا شرح هذا
الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من حال القول بكون الله تعالى مرادا لنا
وزعم ان الارادة صفة لا يتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي
المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ ايضا برهن في
اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى
من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد
مستكمل فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده هو الله بل استكماله لذاته واجاب
عنهما بانهما مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن
والا لما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله
لا بشئ غيره وايضا اقول في بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضي امكان
المراد واكمال المريد لا لتعلق الارادة بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد
بارادته وهاهنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات وهم والتنبيه المستحل
توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع
اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى
العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات
يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا
يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا عنها عايفين لها عاكفين على غيرها
كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من
اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستاجل اضعافها

وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله فى الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهى
ومشرب هنى ومنكح بهى اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره فى اولاه واخراه الا الى
لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار وقد
عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده
الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا له بحسب وعده. المخدج النا
يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج
والحنون المشتاق وحنكته السن واحتنكته اى احكمته التجارب فهو محنك
ومحتنك وازور عنه اى عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اى كرهه
فلم يتناول وعكف على الشىء اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشىء اى
ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشىء ارتفع والقبقب
البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول البعوضة من وقى
شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان والشجون جمع
شجن هو طريق الوادي والكد الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض
من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يحرز ان يجعل الحق واسطة فى
تحصيل شىء اخر غيره وهو من يزهد فى الدنيا ويعبد الحق رغبة
فى الثواب او رهبة عن العقاب ووجه العذر ان نقصه فى ذاته
وفى عبارات الشيخ لطايف كثيرة يتبين للمتأمل فيها منها وصف
اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها
تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذى يطلب شيئا
فانه يتعلق بيده بما يليه سواء كان ما اعلق به يديه مطلوبه او لم يكن ومنها
التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كرم فهو مع كونه فى صورة
الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا
ليستأجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى السماحة ومنها نسبة همته
الى الدناءة والخسة فان قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من
ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعبير البالغ فى تخسيس لذة البطن

والفرج بالذكر وقد ذكر فى اخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم سال ما
يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء عليهم
السلام وقد اشار الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق
نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة
بالسعادة التى تليق بهم. اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم — اشارة
الارادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى
العقد الايماني من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس
لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد. اعتراه
اى غشيه واعتلاق العروة اى الاعتصام بها واعلم ان الشيخ بعد ذكر مطالب — ارادة
العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم
الى نهايتها التى هى الوصول اليه تعالى وشرح ما يسنح لهم فى منازلهم فذكرها
فى احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادى
حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهى
المبدأ القريب من الحركة ومبداها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ
الاول الفايض اثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق
بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا
من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين
الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك
الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى
بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة — لعروة
الوثقى التى لا تزول ولا تتغير فهى مبدأ حركة السر الى العالم القدسى و
غايتها نيل الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر فى النمط الثالث — روح م
ان للحركة الارادية الحيوانية اربعة مبادى مترتبة الادراك ثم الشوق
المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى الموترة
المنبثة فى الاعضاء والحركة المذكورة هاهنا ارادية لكنها ليست بحيوانية

فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد
المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما
اخذناها هنا لانها لا تتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك
الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترط هنا وسقطت الرابعة
لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل
اصناف طلاب الحق والرياضات اللايقة بكل صنف وذلك غير مناسب
لما فيه **اشارة** ثم انه يحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول
تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة
للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي
منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه
والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشيا العبادة
المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من
الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قايل زكي
بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه
الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يامر به شمايل المعشوق ليس سلطان دون
الشهوة • مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق
يقال رخم صوته اي لين والشمايل بالكسر الخلق وجمع شمال والمقصود من هذا
الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر
قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهايم منعها عن اقدامها
على حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على
طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية
في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما التخيل
والتوهم بسبب ما تتذكره تارة وبسبب ما يتادى اليها من الحواس
الظاهرة تارة الى ما يلائمهما فتتحرك حركات مختلفة حسب تلك

الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي امارة تصدر
عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية مسخرة مضطربة اما اذا
راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والاحساسات و
الافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل العملي
الى ان تصير مستمرة على طاعته متادبة في خدمته تاتمر بامرها وتنتهي بنهيها تمرنه
كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى
باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احد بها
على الاخرى تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم
نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة
والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن
رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض
العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها مختلفة منها الرياضات ص
الرياضات السمعية المسماة بالعبادة الشرعية وادق اصنافها رياضة
العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فهي فتهم
منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه
نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة
هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف
مراتبهم في سلوكهم تبتدي من اول اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما اقوله
في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد
هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي
هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما
خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة
اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع نع
الخارجية والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والوهم
عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي ويتبعهما ساير القوى ضرورة وهو

انالة الموانع الداخلية اعنى الدواعى الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر والشرم
هو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشئ اللطيف لا
يمكن الا بتلطيفه ولطف السر عبارة عن تهيوه لان يتمثل فيه الصور العقلية
بسرعة ولان ينتقل عن الامور الالهية المهيجة للشوق فى الوجد بسهولة ثم
ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى
كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا
واحدا وهو الزهد الحقيقى المنسوب الى العارفين الذى هو التنزه عما
يشغل السر عن الحق كما مر وذلظ واما الثانى فقد ذكر ما يعين عليه
ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكرة يعنى المنسوبة الى العارفين
وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكليته تابعا للنفس
فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار الانسان
بكليته مقبلا على الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز
وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه
العبادة على الغرض الثانى هو انها ايضا رياضة ما لهمم العارفين وقوى نفسه
ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثانى الالحان
وهى تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة
تقبل عليها لا لحجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة فى
الصوت الذى هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية
فى اغراضها الخاصة بها فيشغلها تلك القوى وح يكون الالحان مستخدمة
لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول
من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التى تميل النفس بالطبع اليها فاذا
كان الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغى
ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام
٤ الواعظ يعنى الكلام المفيد للتصديق بما ينبغى ان يفعل على وجه الاقناع
وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا

العابدة

شتهية

اقترنت

اقترنت باموراربعة احدها يعود الى القايل وهو كونه زكيا فان ذلك يكون
توكيدا لصدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية
تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اى يكون
مستحسنا واضحة الدلالة على كل ما يقصده القايل من غير زيادة عليه ولا
نقصان منه كانه قالب فرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان
يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة فى
القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك
للنغمات تاثيرات مختلفة فى النفس تناسب كل صنف منها صنفا من الهيئات
النفسانية والاطبا والخطبا يستعملونها فى معالجات الامراض النفسانية وفى
ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى
وهو ان يكون على سمت رشيد اى يكون موديا الى التصديق نافع المريد فى
السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى فى صناعة الخطابة
بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به الحيلة على الاقناع بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان
يكون معتدلا فى الكمية والكيفية وفى اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلا
والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلى فان كثرة
الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك المطالب
بسهولة والثانى العشق العفيف واعلم ان العشق الانسانى ينقسم الى
حقيقى مر ذكره والى مجازى والثانى ينقسم الى نفسانى والى حيوانى
والنفسانى هو الذى يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق
فى الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمايل المعشوق لانها اثار صادرة عن نفسه
والحيوانى هو الذى يكون مبداه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون
اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه
لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين
لان الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها

القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا في الفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك
وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية
ويجعل همه هما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك
يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج ج
الى الاعراض عن اشياء كثيرة واشار اليه من قال من عشق وعف وكتم
ومات مات شهيدا **اشارة** ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما
عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه
ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه
ووجد عليه ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض •
عن الشيء اعرض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا وومض
اي لمع لمعا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل
الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من
الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد الاستعداد وقد لاحظنا بتزايده
في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان
لان الاول حزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف على فواته **اشارة**
ثم انه ليتوغل في ذلك حتى تغشاه في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه
الى جناب القدس يتذكر من امره امر فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل
شيء • اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها
فابعد ويوجد في النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره
خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج به اي اقام به والمعنى ان
الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض
الذي كان معدا لحصوله من قبل **اشارة** ولعله الى هذا الحد يستعلي
عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره
فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشيه وهدي للتلبيس فيه • علا

واستعلا بمعنى والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير
مطمئن واستفزه الخوف بما يشبهها اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب
لكم هل فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا اتى الانسان بغتة يستفزه الأمر
لكونها المفاجاة عن هجوم غير مشاهد له لتشوشه عنده دفعة اما اذا توالى واستمر
الفه الانسان فيزول عنه الاستفزاز لان النفس قد تتاهب لتلقيه اذ هي متوقعة
لعوده وهو العارف يتكرر منه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراءي بالكمال
فلذلك لو تركناه لما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه **اشارة** ثم انه تستمر به
كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا ونبهز
النسخ بدل قوله ينقلب له وقته سكينة ينقلب له وقته سكينة وقد وفد فلان على
الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية [illegible] ولى الظهر والخطف
الاستلاب يعني الشهاب شعلة نار ساطعة وشبهها بالسنا اي واضحا وفي بعض
النسخ مثبتا اي ثابتا ويحصل له معارف مستقرة اي مع الحق الاول واسفا اي تلهفا
والمعنى **اشارة** ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة
قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما • تغلغل الماء في
الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه
اثر الابتهاج عند الذهاب فالاستحالة لا تلاحظ فصار في هذا المقام
بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حال الاتصال بجناب الجلال حاضرا
عنده مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره **اشارة** ولعله الى هذا
الحد انما يتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء وفي
بعض النسخ انما يتمشى له اي يفتح ويتسهل عليه يقال مشاه اي فتحه وسهله **اشارة**
ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ
غيره وان لم يكن له لاحظه للاعتبار فيسنح له تعريج من عالم الزور الى
عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون • يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرج
عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج هنا اما
مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي

تبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب
له وقته سكينة فيصير المخطوف
مالوفا والوميض شهابا
بينا ويحصل له معارفة

اطاف به واستدار حوله والمنتهى فى **اشارة** فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره
مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر
الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا ش يقال در اللبن و
غيره اى انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا انتهى بالرياضة والمستغنى عنها
لحصوله الى مطلوبه الذى هو اتصاله بالحق دائما صار سره الخالى عما سوى الحق
كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا بها شطر الحق بالارادة فيتمثل فيها اثر الحق وفاضت
عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما نال من اثر الحق فكان له نظران نظر الى
الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد فى مقام التردد بين الجانبين
اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن
حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وهناك يحق الوصول ش هذه آخر
درجات السلوك الى الحق وهى درجة الوصول التام وتليها درجات
السلوك فيه وهى تنتهى عند الحق والفناء فى التوحيد على ما سيأتى وبنى
هذا المقام بزوال التردد المذكور فى الفصل السابق وبتم الغيبة عن النفس
والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها ولذلك
قال وان لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة لا من حيث هى بزينتها وبيانه ان
اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه
الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا
للنفس من حيث هى منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس
والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس
فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه
بالتردد اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس المتوجه [من حيث يلحظه]
اليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فى ملاحظة النفس بالحقيقة
او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى فهذا شرح ما فى الكتاب
وبقى علينا ان نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة
فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت الملاحظة فيه

من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا
ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول
مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التى ذكر فيها اول الاتصال
المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل فى غير حال الارتياض واستقراره بحيث
يزول معه التستر اذ مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التى بعدها
التى ذكر فيها ازدياد الاتصال الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن
ذلك حتى يلتبس [للحصول باثره] الحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة
على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التى ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم
المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة
على مراتب المنتهى **تنبيه** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو
طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هى الذات وان كان بالحق
تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص ش لما فرغ عن ذكر درجات السلوك
وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول
بالقياس اليه فبدا بالزهد الذى هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا
شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعنى ما سوى الحق شغل فاذن الزهد
مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التى هى تطويع النفس الامارة للنفس
المطمئنة ليتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك و
ذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اى اعتداد
النفس بما يطيعها [عجزه] فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقب
بافراد درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يقتضى
التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات المبتهج من
حيث هى للذات وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وعجب فانه يقتضى
ترجحا من جانب الى جانب مائلة وقد ابتغى بذلك الاطلاع ايضا على التحير فقال
والتبجح بزينة الذات من حيث هى الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف
فى هذه الدرجة من السلوك ايضا مؤد الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم

ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال و
الاقبال بالكلية على الحق خلاص وهنالك ظهر ايضا معنى قوله والمخلصون
على خطر عظيم **تنبيه** العرفان مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض
ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ الى الواحد
ثم وقوف **ش** قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واول
في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بتدبير
تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول
سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحدة منهما
درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا
الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة
الفرق وهو فصل بين الشيئين لا ترجح لاحدهما على الاخر ومنه فرق الشعر
النفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن
الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم
مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع
ما يشغله عن الحق باغيابها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات
اليها عن ذاته تكميلا للتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك التوجه
الى الكمال الحاصل لذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية
وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل
فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع من نفسه واتصل
بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل
علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل
ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات
بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق
ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه
الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق

الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع صفات هي صفات الحق للذات
المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها
متكثرة بالقياس اليها الكثرة متحدة بالقياس الى مبدائها الواحد فان علمه الذاتي هو
بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا
لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء
واحد كما قال عز من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله
منتهٍ الى الواحد وهنالك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك
ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف **اشارة** من آثر العرفان للعرفان
فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض
لجة الوصول وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها
الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها
غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون
المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر **ش** العرفان حالة
للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان
نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حاله
المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب
لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل
يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهنالك درجات
هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست باقل
من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى
الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط
بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات
ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات
سلوك الى الله تع والترقي في هذه سلوك في الله تع وينتهي السلوك بالفناء في
التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة

المعاني التي يتصورها اهل اللغة ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها بتعليمها و
تعلّمٍ اما التي لا يصل اليها الا غايب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان
يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبّر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك
بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس
كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين
فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان
يطلبه بالبرهان هذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف
عنها المقال غير الخيال لما سبق في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا
اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي تقدير ترأى في خيالاتهم امور
تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا **تنبيه** العارف هش بش بسّام
يبجّل الصغير من تواضعه مثل ما يبجّل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من
النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا
يسوّي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل لما فرغ
من ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش
بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله
الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظة
سواء ووزنه فعافلة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظ
وهذان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران
لخلق واحد يسمى بالرضا فهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف
من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه اشار عز من قائل ورضوان
من الله اكبر ومنه يتبين لما قيل قطع خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه**
العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلا عن ساير الشواغل
الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة
سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شيء واما
سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو هش

خلق الله بهجة الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دويّ جريه وكذا الحفيف
جناح الطاير وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اقلعه من
مكانه فانقلع وتاح له اي قدّر وفي رواية باح اي ظهر يقال باح بسره اي اظهره
والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه بشاغل
يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه
وتلك الاحوال تكون في اوقات توجه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات
حجاب قبل الوصول الى الحق او قدّر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها
ما يزيل استعداده للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتمايل في فكره فيعرض له
الالتفات الى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق
بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير
الحق والملالة من كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا منها وصنعتها اما عند الوصول
والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما
ان يكون القوة بحيث لا يقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره
اما لقصورها او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق منقطعا قلا عن
كل وارد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون القوة بحيث تفي
بالامرين معا فلا تميل الامور الخارجية لانها لا يكون شاغلا اياه عن الحق
واما عند الانصراف فلانه يكون ح اهش الخلق ببهجة الحق فيتلقى ما يرد عليه مع
انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس ولا يستهويه الغضب عند
مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر فاذا امر بالمعروف
امر برفق ناصح لا بعنف معيّر واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله لا يعنيه
اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص
وتجسست من الشيء اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه
وعيّره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه
ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا
عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا يتجسس الا فارغا او خاينا او عايبه ولا يستهويه

والتجسس م

الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر
اذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير امر الولد والد وذلك لشفقته
على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يسرح غيرة عليه من غير اهله و
الفاضل الشارح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة
منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن تنبيه العارف شجاع وكيف لا وهو
بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل و
صفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان يجرحها زلة بشر ونسا للاحقاد
وكيف لا وذكره مشغول بالحق اقول الكرم يكون اما ببذل نفع لا يجب بذله
او بكف ضر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال
وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني اما ان يكون مع القدرة
على الاضرار وهما الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما
عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله تنبيه العارفون
قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من
دواعي العبر وربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما اثر القشف
وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما اثر التفل وذلك عندما
يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل
جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال
الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب
الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد
يختلف في عارف بحسب وقتين اقول يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر
فتغير واصابه قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترف النعمة
اي الطعمة وهو نقيض التفل اي متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه
وعقيلة البحر دره والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب
مع اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند
زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا

وشم

والمع

١٠

والمنفي وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من
قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل
العناية به والثاني مناسبته للامر القدسي تنبيه والعارف ربما ذهل فيما
يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل
التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف اجترح اي كسب
والمراد ان العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل
عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك
ملاما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك
او بمن ماثم بترك التكليف ان لم يكن التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان
الذين هم في حكم المكلفين اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد
او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة
للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا يناسبه وكل ميسر
لما خلق له اقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي تقبض تقبض المذعور
والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور للفن
المذكور في هذا النمط وهو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا
النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر
مناسب له بحسب الفطرة النمط العاشر في اسرار الايات اقول يريد ان يبين
في هذا النمط الوجه في صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن
من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه
في ظهور الغرائب مطلقا في هذا العالم على سبيل الاجمال اشارة اذا بلغك
ان عارفا امسك عن القوت المرزوق له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق و
اعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة اقول يقال ارزات ما لديه اي ما نقص
وارتزأ الشيء اي انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بقوله المنقوص
لا رتياضه على قلة المؤنة ولقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن
العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سألت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق

يستلم

وعره وعرانه باب منع افزعه والاسم الذعر بالضم و وعر فهو مذعور ج ذعورون

النمط العاشر

بكونه

رزاته رزئته اي اصابته مصيبة ج

تنبيه تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد
المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل
فربما انقطع عن صاحبها الغذا مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر
مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة ۰ الامساك عن القوت قد يعرض
بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية كالخوف
واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس
بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين
في فصلين ازالة للاستبعاد واشار الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل
ثالث بعدهما فان قيل في الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض
الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى الطبيعية ههنا واجدة لما يتغذى به اعني
المواد الردية وفي ساير المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان هذا
الامساك لا يدل على امكان الامساك في ساير الصور قلنا الغرض من ايراد هذه
الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوت في مدة طويلة
على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه
تنبيه اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تنحط منها
هيئات الى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات
تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة
وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية ۰ نبه في هذا الفصل
على الامساك عن القوت الكاين عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد
بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد
ينفعل عن هيئات يعرض لصاحبه اولا اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى
البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج
فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى
عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الا
دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحاد لا يعرى عن التحليل

قوى صح

وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة
ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال
الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات
البدن وذلك نعم المعين فالعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من
ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة ۰ السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك
من القوت هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى
الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما
يتعلق بها وانما قايس بين الامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي
لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك
اعتراف بجواز كون الاحوال النفسانية سببا له اما المرضي فحيث الفاظها للسبب الذي
ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين
يقتضيان الاحتياج الى الغذا احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات
البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذا انما تكون
لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع
الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن
وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا يوجد الا مع تعادل
الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة
الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذا
وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند
مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر
عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذا مدة لا يعيش غيره
بغير غذا تلك المدة اشارة اذا بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا
او حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فقد تجد الى سببه

العرفاني والامساك عنه

سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة ۰ هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعي
امكانها في هذا الفصل ويجي بيانها في فصل بعده **تنبيه** قد يكون للانسان
وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه
ثم يعرض للنفس هيئة ما فينحط قوتها من ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان
مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض للنفس هيئة ما فيتضاعف
منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما يعرض
له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت
للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوة التي له سلاطة او غشيته عزة
كما يغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون
عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة ۰
المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعن اعترض والهزة النشاط
والارتياح واولت اعطت يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم
ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح
وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى
خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب
والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها ونماءها قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر
المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف
ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكان الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا
بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها
امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي عم والله ما قلعت
باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعته بقوة ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث
عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان
به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة ۰ هذه خاصية اخرى له
من المذكورين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده
اشارة التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال

من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع من ان يقع مثل ذلك النيل في حالة
اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع و
التعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب
الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيل والتذكر
التذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات ۰ يريد بيان المقطع ووجه
منع تذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك
الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه مانع اللهم الا ما يمكن ان يزول كالاشتغال
بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة
تثبت بامرين احدهما باعتبار حصولها للاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني
باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع
النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالتخيل
وفي حفظه وذكره بالتذكر وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة
الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجي بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف
ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام
السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزوية وارادات جزوية تصدر عن راي
جزوي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها
في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين
في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقل المفارق التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة
غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال
بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لنظام
راي جزوي واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا
على هيئة جزوية شاعرة بالوقت او انتقاشين معا ۰ القياس الدال على امكان اطلاع
الانسان على الغيب حالة النوم وقد ظهر مبنيا على مقدمتين احديهما ان الصور
الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس
الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيما مر والشيخ

في العقلي

كلية وفي العالم النفساني
نقشا على هيئة صح

أعادها في هذا الفصل فقوله م قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في
العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي
في العقول وقوله ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري
اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة من موادها ومن كونها
ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة
والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز
ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها
في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء
والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار
بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله لتظاهر راي جزوي وآخر كلي
الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات
والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء واحد وهذا الكلام
قضية شرطية ولفظ كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح اسمها وسائر ما
بعده الى قوله كما لا متعلق به وخبرها وقوله صار للاجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي
على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رايين
عندها احدهما كلي والآخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن
الانساني ولفظ مستور قد ورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من
النظر وقد ورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في
قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك
النفوس الذي ذكره الشيخ في مواضع انه لا النظر المودي الى ذلك الحكم
وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما
يلوح وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة
بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق
فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ من

تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله
شاعرة بالوقتين الى الحاصل من راي المشائين وبقوله والنقشان معا الى ما اختاره
رايه وفي بعض النسخ او النقشان معا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني امثال
نقشا واحدا على هيئة جزئية بحسب الراي الاول او النقشان معا بحسب الراي
الثاني **اشارة** ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال
الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكر ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه
ولازيدنك استبصارا م هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي نبهنا
اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين
وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس
انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود
قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند
حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا
فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول **تنبيه** القوى
النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس
واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس
واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل الته فانبتت دون حركته
الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى الته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا انما
تنجذب الى جهة الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت
النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم تتأد عنها
الى النفس ما يعتد به م الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما
ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال
بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة
ومثل بالغضب والشهوة ثم الحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلب بالمثال
الاخير اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن
بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر امال العقل الته

الانحراف ١ جعل الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية ميالاً للعقل الى الخواطر الخسيسة المشتغلة بها
دون تلك الحركة المفتقرة الى الالة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال
اي اضل ١٢ ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل الشر في سلوكه سبيله
بحركته تلك ثم قال وعرض ايضاً شيء اخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر
واستعمالها الفكر فيما يدركه شي اخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة بعقل
المشتغل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن
من الظاهر فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت
الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ
حارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النقش
المحسوس ١٢ الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهدة وربما زال الناقش عن الحس و
بقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهدة دون المتوهم وتحضر
ما قيل لك ١٢ ذكرك في امر القطر النازل خطاً مستقيماً واشتغال النقطة الجوالة محيطاً دائرة
فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في
ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او
ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن
هذه مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فصل الحس المشترك وهو ان
المرتسم فيه يكون مشاهداً ما دام مرتسماً فيه وللارتسام سبب لا محالة اما
من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب
كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى
تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته
في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه
الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الصور الثلاثة ظاهرة
الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطاً لا يتم الا بها واما الارتسام الذي
يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتي ولذلك
لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى

والممرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج
فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن و
الحس المشترك قد ينتقش ايضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم
كما كانت هي ايضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريب
مما يجري بين المرائي المتقابلة يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي
من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها المرضى الممرورون من المرضى
مثلاً والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلي ممن يعد في الاصحاء ليست معدومة
لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة
في قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك
وارتسامها فيه ليس بسبب تاديه الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب
باطن يعني القوة المخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن
يعني النفس التي يتادى الصور منها بواسطة المخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس
المشترك على ما سياتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور
الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق بها افعالها تين القوتين
فان المخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من
الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور اولاً من
فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه ما يحكى العكس
في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب وقول الفاضل الشارح يجوز مشاهدته
ما لا يكون موجوداً في الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى
لتلك الصور ايضاً سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين
تنبيه ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي خارج يشغل
لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يبتزه عن الخيال بزاً ويغصبه عنه
غصباً وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفاً فيه بما يعنيه
فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه

لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا سكن احد الشاغلين وبقى شاغل
واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوّح فيه الصور محسوسة
مشاهدة ٭ ان ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني يجب ان يدوم
ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع بينهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما
علم ان هناك مانعا فبيّن الشيخ في هذا الفصل المانع وذكر انه ينقسم الى مانع
القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور
الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكانه يبرئه عن المتخيلة برا الى ان يليه
عنه سلبا او ينصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان
والوهم في ساير الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبرا
المتفكرة او المتخيلة على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه من التصرف في الحس المشترك
فهما يضبطان التخيل او التفكر من الاحتمال ويستعملان هو العمل مع اضطراب
متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد
الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط ورجع التخيل
الى فعله ولوّح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترض الفاضل الشارح
بان الصغير ان امكن ان يقبل الصور الكثيرة من غير تشويش امكن ان
يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء
الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما ذكرتم في فصل
مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب
الآخر اشارة النوم شاغل للحس الظاهر اشتغالا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس
في الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه
الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت
باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها اشتغالا ما على ما نبهت عليه فيكون
من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل ان تعاونها
على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة
الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوّحت فيه [illegible]

المتخيلة مشاهدة فنرى في المنام احوالا في حكم المشاهدة ٭ يريد ان يذكر الاحوال
التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون
الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثانيه
ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف
في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن ساير الحركات المتعبة للاعضاء فتجذب
النفس اليها لسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل اخذت في شأنها لشيئين
لشايعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها
مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض
اشبه منه بالصحة لانه حالة يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد
الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في
تدبير البدن ولا تفرغ لشغلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان
في النوم ساكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول
فلوحت الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا اشارة واذا استولى
على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها
ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم تستنكر ان تلوح الصور
المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين ٭ ومعناه ظ وهذه الحالة
اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقلي الوجود ومع
ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى
قوة كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما
كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى فهو كان
اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا
كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان
تحفظها من مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى ٭ لما فرغ
من اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية
ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان يشتغل ببيان كيفية ارتسامها

من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس
وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال
قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة
بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من
الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفس بحسبها غير متناهية
قوله كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض
النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب و
كان من ولي تصحيحها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما تنتقل من
الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها با
لمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة
بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة
قليلا بحيث لا يكاد ضبط المتخيلة في اضاعها الخاصة بها وكان ضبطها الكلي العقلي
اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كان اضعف كان بالعكس وكذلك
كلما كانت النفس اقوى كان انشغالها بما يشغلها عن فعل اخر اقل وكان ما يفضل
منها لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات
الرياضة اي احترازها عما يصدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها
على ما يرتادها اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل
لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس
فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك و
هذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد
يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع الى
سكون ما وفراغ فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على النفس
نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ وحركة

التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام النفس
النطقية له طبعا فانه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل
حال ترجرج الشواغل انتقش في لوح الحس المشترك ش يكون للنفس فلتات اي
فرص تجدها النفس فجاءة وساح اي جرى والترجرج التباعد والمعنى ان الشواغل
الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها
من استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل
فيصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك الامر ثم العقل وهذا
انما يكون في احدى حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن
للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما التحلل الذي يعتري الروح المنصب في وسط الدماغ
بسبب كثرة الحركات الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيتفرغ النفس عنه ويتصل
بعالم القدس بسهولة فاذا ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد
امرين احدهما ينسب الى التخيل وهو انه اذا استراح فزال الكلال وكان الوارد
امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما ينسب
الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاتها وافعالها فاذا قبله
التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح الحس
المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد
ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف
هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال
لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة
مظاهرة له غير صادفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى
واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن شبحا
مصور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة ش مثال الاثر
النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي ص ان روح القدس نفث في
روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح
في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة

النهزة الفرصة والنهزة اغتنامها ج

واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والمرورين توهمهم الفاسد
وتخيلهم المخوف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية المرتفعة
النقية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في
الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون
باستماع صوت هاتف فقط يوقظه او يصاح ومنه ما يكون بمشاهدة
مثال مع قول الطيبة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في اجل احوال
الزينة وفي بعض النسخ في اعلى احوال الرتبة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه
الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت
محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء
الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية
لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن
لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها
بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه القوة يزعجها كل سانح الى
هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة
جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل
وذلك صارف عن التلدد والتردد وضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة
كما يفعل الحس ايضا ذلك ◆ محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كما كاتها الهيئة الجرات
والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذايل باضدادها ومحاكاتها
للهيئة المزاجية كما كاتها غلبة الصفرا بالالوان الصفر وغلبة السودا بالالوان
السود فقوله ما نستعين به في انتقال الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وتسميا
لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه
وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزو المستثنى في القياسات الاستثنائية
او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التي
ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل
او لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها اي يقلقها ويحركها بشدة كل سانح

مستنتجا

المحدود الوسطى تسميان
اظهرها الاخير صح

من خارج او باطن الى هذا الانتقال او يضبط اي الى ان تضبط والضبط بسببان
احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت المتخيل
على ما تريد ومنعه عن ان يتجاوز الى غيره في الخيال فانه صارف للمتخيل عن التلدد
اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب قداما ووراء كما يشغل الحس
ايضا ذلك عند حدوث حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك
ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة
كامرها الغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض
ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل
كما سياتي **اشارة** فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون
ضعيفا فلا يحرك الخيال الا ان الخيال يعني في الانتقال ويخلى عن الصريح فلا
يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا
بكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا
وقد يكون النفس بها معتنيا فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات
وليس انما يعرض ذلك في هذه الاثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان
فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه الى اشياء متخيلة ينسيك مهلك
فيحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط الى السانح الذي ملبه
مشتغلا عنه اليه وكذلك الى غيره وربما اقتنصها اصلا من مهمك الاول وربما
انقطع عنه وانما اقتنص بضرب من التحليل والتاويل ◆ للاثار الروحانية السانحة
للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعفها وشدتها وقد ذكر الشيخ
منها ثلثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكره ومتوسط يشتغل عنه المتخيل ويمكن ان يرجع
اليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب و
يكون معتنية بها فيحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست في الاثار
فقط بل وفي جميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا يشتغل الذهن عنه ومنها
ما ينتقل وينسى وينتقل الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا
يمكن ذلك **تذنيب** فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في

كما يكون لاصحاب الراي حال
تفكرهم في ارائهم ومنا بهها
شدة ارتسام الصورة
صح

والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون
اقوى من ذلك فيحرك الخيال صح

فيكون

حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل
او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك
يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير
الصراح الخالص ومما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
لان الانتقال التخيلي لا يستند الى تناسب حقيقي انما يكون فيه تناسب ظني او وهمي
وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى كل شخص واحد في
وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظ وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين
وتم الكلام في هذا المطلب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطبايع بالافعال يعرض
منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد
وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الاتراك
انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا
يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعون يضبطون
ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا او مثل ما يشغل بعض من يستنطق في
هذا المعنى بتأمل شئ شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل
ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق او باشياء تمور فان جميع
ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اغتصاب
لا طبع ويفرض فيهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا ففي
طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث المختلطة اجدر
كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام
لمس الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب
لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي
وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من غايب وتارة يكون مع تراءى
شئ للبصر مكافحة حتى يشاهد • يؤثر اي يروى والشد الحثيث العدو السريع
ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعيا
الرعدة وارعش اي ارعد والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه

صورة الغيب مشاهدة ص

اي حيره وترقرق اي تلألأ ولمع وتمور اي تموج موجا واهتبال الفرصة اي
اغتنامها والاسهاب اكثار الكلام والمس لمس يقال للذي به مس من جنون
ممسوس والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي يباشرها
بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في تقدمة معرفة
فالشئ الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة
اذا ادير بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه
يكون كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام
بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشئ المضيء
كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي تترقرق فكالزجاجة المدورة المملوة
ماء الموضوعة بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج
شديدا في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه
وباقي الكلام ظ والغرض من هذا الفصل ايراد ما يستشهد للبيان المذكور
فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه
الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها
من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت
طلبت اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال
في انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات
امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح حصلت الفائدة واطمأنت
النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يروم منها
وذلك من اجل الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب
فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة
هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل • يقال ربأت القوم رباءا اي رقبتهم
وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع
على الغيب بالقياس الى ساير القوى وباقي الفصل ظ وهذا آخر كلامه في كيفية
الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد

وصحة

ياتى بقلب العادة فبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس
فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر
او دعا لهم فصرف عنهم الوبا والموتان والسيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع — خ ل والسيل
او لم ينفر منه طاير او مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا
تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتاتى لى ان اقص بعضها
عليك ● لما فرغ عن بيان الآيات الثلاث المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم
غيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب ساير الافعال الموسومة بخوارق
العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما
تكاد تاتى بقلب العادة ولم يقل تاتى بقلب العادة لان تلك الافعال ليست
عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة العادة انما هي خارقة بالقياس الى
من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم والما
الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو غير مناسب
لهذا الموضع تذكير وتنبيه اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها
مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق آخر وعلمت ان هيئة تكون في العقل
وما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع
معروض فوق فضا يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار
او هام الناس تغير مزاج مدرج او دفعة او ابتدا امراض او افراق منها — خ ل مدلجا
فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها ويكون
لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبدا جميع
ما عدد ثم اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه
مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن
ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام اخر تنفعل عنها انفعال
بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى يفعل
فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او
غضبا او خوفا من غيرها ● التذكرة في هذا الفصل لشيئين احدهما ان النفس

الناطقة ليست منطبعة في البدن انما هي قايمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق
التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس وما يتبعها
كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتادى الى بدنها مع مباينة النفس
بالجوهر للبدن والهيئة الحاصلة فيه من تلك الهيئة النفسانية وتمثيل ذلك
امران احدهما ان وهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق فضاء ولا
يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما
على التدريج او بغتة فينبسط روحه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير
حدا يأخذ طالبدن الصحيح بسببه في مرضها ويأخذ طالبدن المريض بسببه في افراق
اي برء وانتعاش يقال افرق المريض افراقا اي اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا
انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى ساير الاجسام
ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها
بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك ايضا تؤثر في اجسام العالم بمبادي جميع ما ذكره في
الفصل المتقدم اعني تحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال
خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاة اياه او اشفاق عليه فان
توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه
بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها اولها ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر
انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان
صورة الماء مبردة وليست ببارده انما البارد مادته القابلة لتاثيرها فاذن يستحكم
وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق تلك الافعال
غير بدنها فتؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت ملكتها بقهر قواها
البدنية اي حددت يقال شحذت السكين اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة
تتسلط بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تتسلط بسبب تلك
الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال
لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون النفس
التي هي اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا الخيالات التي لاجلها يفعل

المزاج كالغضب والفرح جسمانية فلا اشكال لا يكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما
على تجويز ان يكون لبدن ما قوة يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاشكال
بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاشكال بانتشار
ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا
على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل ولو قيل هذا
مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما
كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات تحدث
في النفس بواسطة الالات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد
نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور
عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلب اسبابها والا لم يجز الاكتفاء بالجهل في بيان الامور
المذكورة **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية
تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء
كما يحصل لاولياء الله الابرار ● لما نبه على وجود قوة لبعض النفوس الانسانية التي تقتضي
التي هي مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض
من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص به ذلك البعض
من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان لم يختصا
هذه لا غير وتقرير كلامه ان نوع هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي
منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي
تصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل بالكسب كما للاولياء والفاضل الشارح ذكر
ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده
متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب
ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في
النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه
اشارة فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا رشيدا مزكيا لنفسه
فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء وتزيده تزكيته لنفسه في هذا

لم يجز

وقد يحصل بمزاج يحصل له

وربما يحصل بمزاج طارئ

المعنى

١٠

المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا
ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه عن غلوائه في هذا المعنى فلا
يلحق شأو الازكياء فيه ● الغلواء الغلو والشأو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على
ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد
من الوسط من الجانب الذي يقابله **اشارة** الاصابة بالعين تكاد ان تكون
من هذا القبيل والمبدأ فيها حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيته
وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسلا جزءا
او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن
درجة الاعتبار ● النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اي
دنف وضني نهكته الحمى اي اضنته ومن يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين
تكاد ان تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من هذا القبيل لانها لم تجزم بوجودها
بل هي واشباهها من الامور الظنية والتأثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار
القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثانيها قوى سماوية بينها
وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيأة وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية
مخصوصة باحوال فعلية وانفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر
قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني
والطلسمات من قبيل القسم الثالث ● لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة
المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة
في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبدأه النفوس
على ما مر وقسم يكون مبدأه الاجسام السفلية وقسم يكون مبدأه الاجرام السماوية وهي
وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي ومانع الكتاب
ظ والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية بأسرها نيرنجات وعد
جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب
النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك هو النيرنجات
وكذلك في الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان
تنبري منكرا لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك

وبما يرسل الجزء كتبريد الارض والماء ما
يعلوهما من الهواء وبانفاذ الكيفية في
الواسطة كتسخين النار الماء الذي
في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض
على مقتضى الرأي العامي **تنبيه**
ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة
من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية
المذكورة وثانيها خواص الاجسام
العنصرية مثل جذب المغناطيس
للحديد ص

جليسه دون الخرق في تصديقك بما لم يتم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف
وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان
تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم ان في
الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على
غرائب ❊ انبرى له اى اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل
الرفق وسرحنا الماشية اى انشاتها واهملتها وذاداى طرد والغرض من هذه النصيحة
النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتشبه
على انكار امثاله في الممكن من غير حجة ليس الا بحق وقريب من الاقرار بطرفه الآخر من غير حجة
بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس
بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب
خاتمة ووصية ايها الاخ انى قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك
قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة
والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم
فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس و
بنظره الى الحق بعين الرضى والصدق فآته ما يسألك منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس مما
تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تؤتيه مجراك متاسيا بك
فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا ❊ يقال مخضت اللبن
اذا اخذت زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفى ما يكرم به الضيف
الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة
العادة والجراة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون و
الملحدة الذين اى حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهو ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم
والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج وتثق بنقاء سريرته اى
يبادر والوسواس حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجا كذا اى ادناه منه
على التدريج ولا تستفرس طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتاسى به اى تعزى
به واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر مقابلتهم بالقياس الى المعارف الحقيقية
والعلوم اليقينية كانوا اما مستعدين لها واما مستعدين لاضدادها اما ان يكونوا كاملين

واما خالين عنهما
مستعدين لاضدادها
كل واحد منهما
طلابا لاضدادها
م



او متلذذين بها فهذه خمس فرق والمستعدون للحقائق الجازمون ينقسمون الى واصلين و
طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها و
الواصلون مستغنون عن التعليم فيبقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل
بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم
المبتذلون والثاني المستعدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث
الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المستعدون
لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المتلذذون بها وهم ملحدة
هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها
فقد امر امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقلهم
النظرية وهو الوثوق بسلامة سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة
سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الفطن
المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما
بالقياس الى الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضى والصدق ثم امر بعد وجود هذه
الشرائط بالاحتياط البالغ تعليما وتسليما بحسب ما ذكر وختم بوصيته وهو آخر
فصول الكتاب فهذا آخر ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات
مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الاشغال
والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا
ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان
ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد
والله ولي السداد والرشاد
ومنه المبدأ واليه المعاد
والحمد لله اولا و
آخرا تم
م

قد اتفق الفراغ من شرح كتاب الاشارات
على يد ... زين الدين ... و ... واعظ
... صدر الدين الرضي ...
... العلامة ...
... سنة ...
... رحمه ...

۲۹۱ ورق